

## Laval théologique et philosophique



### Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église

Louis Painchaud, Anne Pasquier et Paul-Hubert Poirier

Volume 48, numéro 3, octobre 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400723ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400723ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Painchaud, L., Pasquier, A. & Poirier, P.-H. (1992). Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église. *Laval théologique et philosophique*, 48(3), 447–476. <https://doi.org/10.7202/400723ar>

## □ chronique

---

### ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE ET HISTOIRE DE L'ÉGLISE<sup>1</sup>

Louis PAINCHAUD  
Anne PASQUIER  
Paul-Hubert POIRIER

#### *Bible et histoire de l'exégèse*

1. **La Bible d'Alexandrie. L'Exode.** Traduction du texte grec de la Septante. Introduction et notes par Alain LE BOULLUEC et Pierre SANDEVOIR. Paris, Les Éditions du Cerf, 1988. 394 pages.

C'est le troisième volume à paraître de la traduction française de la Septante, après la Genèse, par Marguerite Harl, et le Lévitique, par Paul Harlé et Didier Pralon. Comme ils nous l'indiquent dans l'avant-propos, les deux auteurs se sont partagé la tâche, Pierre Sandevor comparant l'*Exode* grec au texte massorétique, Alain Le Boulluec s'attachant aux caractères propres à la version grecque et s'occupant plus particulièrement des lectures anciennes du grec. Cependant, le moindre détail de la traduction française et des notes qui l'accompagnent résulte d'une décision commune.

Plusieurs pages de l'introduction (31-46) sont consacrées à des remarques sur le lexique grec de l'*Exode* dont l'étude est complétée par l'annotation. Selon les auteurs, le travail de déchiffrement exhaustif du texte leur a permis de reprendre un jugement formulé par Anneli Aejmelaeus («What Can We Know about the Hebrew Vorlage of the Septuagint?», ZAW 99, 1987, p. 72-74): le traducteur de l'*Exode* est, parmi les traducteurs du Pentateuque, «celui qui recherche le plus la grécité des tours. Nombre de formulations qui diffèrent de l'original hébreu sont fidèles au sens et s'expliquent par le respect de l'expression idiomatique». Il maîtrise en outre aussi bien les expressions idiomatiques de l'hébreu que celles du grec. Une autre partie importante de l'introduction porte sur l'expression grecque de quelques thèmes de l'*Exode* et leur postérité (47-61). On y trouve par exemple une note substantielle sur le mot *paskha* — qui n'est pas une hellénisation de l'hébreu mais qui transcrit le terme araméen du calendrier de tradition orale, en vigueur au temps de la traduction grecque — terme remarquable par la diversité des exégèses antiques (diversité qui se reflète chez les modernes) ainsi que par la théologie qui s'est fondée sur les différentes étymologies. On peut encore citer les remarques intéressantes sur *Prosélutos* : «immigrant» et non pas «prosélyte», ou sur «les dix paroles» (le mot décalogue étant absent de la LXX). On a traité également dans l'introduction du problème des différences, souvent sensibles, apparaissant entre le grec et l'hébreu dans les chap. 35-40 d'*Exode*: trois études particulièrement importantes sur ce sujet sont présentées sommairement,

---

1. Précédentes chroniques: LTP 45 (1989), pp. 303-318; 46 (1990), pp. 246-268.

celles de J. Popper (1862), d'A.H. Finn (1914-1915) et de D.W. Gooding (1959), qui ont tenté d'expliquer ces différences à l'aide de plusieurs hypothèses : substrat hébreu différent du TM, dualité ou multiplicité des traducteurs, remaniement du texte grec par un éditeur, etc. Cependant, étant donné les arguments contradictoires de ces études ou d'autres, les auteurs ont pris sagement le parti de rendre compte du texte grec d'*Exode* tel qu'il se présente, sans faire de nouvelles hypothèses, en indiquant les quelques éléments qui leur semblent assurés.

L'ensemble du volume est remarquable tant par la grande précision de la traduction que par l'abondance des notes qui la justifient, où foisonnent commentaires grammaticaux, points de critique textuelle et analyses. La présentation des différentes interprétations juives et chrétiennes en fait également un instrument de grande valeur pour les biblistes, les historiens des religions et les théologiens. (A. P.)

**2. Figures de l'Ancien Testament chez les Pères.** Coll. «Cahiers de Biblia Patristica», 2. Strasbourg, Centre d'Analyse et de Documentation Patristique, 1989. 316 pages.

«Comme le premier volume des CBP, celui-ci offre au lecteur plusieurs exemples de lecture de la Bible par les Pères. Pour centrer la perspective, il est consacré à des personnages de l'Ancien Testament.» Ainsi Pierre Maraval présente-t-il en quelques mots l'objet de cet ouvrage collectif. Édité par le CADP de Strasbourg, il va sans dire que la perspective adoptée est critique et respecte les règles de la science historique, sans jamais donner dans l'interprétation normative.

La contribution de Jean-Noël Guinot, «La typologie comme technique herméneutique», qui ouvre le volume, offre une excellente synthèse sur le sujet. Après avoir marqué la différence entre l'allégorie grecque et la typologie chrétienne, et ce que celle-ci doit à l'apocalyptique juive et à l'exégèse rabbinique, il tente d'élucider les facteurs externes qui contribueront à constituer la typologie en véritable système herméneutique. Partant du Nouveau Testament et d'Origène, il retrace l'émergence de la typologie comme système herméneutique original dont les Antiochiens définiront les règles face au laxisme — ou à ce qui était perçu comme tel — de l'allégorie alexandrine. Puis il esquisse les rapports entre le vocabulaire de la typologie et celui de la peinture, mettant en lumière l'influence qu'a exercée sur son développement l'art de la peinture, son vocabulaire et sa technique, principalement à travers la seconde sophistique. Enfin, l'A. montre dans sa conclusion ce que l'opposition entre l'allégorie alexandrine et la typologie antiochienne peut avoir eu d'artificiel, et que si celle-ci réussit à supplanter celle-là, elle ne parvint pas toujours à s'en distinguer nettement. Cette synthèse à la fois complète et nuancée offre la toile de fond permettant de situer dans une perspective plus générale les autres contributions qui constituent ce volume.

Dans «The excellence of Adam in second century Christian thought», Eric Osborne présente une analyse comparative du thème de l'excellence d'Adam à travers trois auteurs du I<sup>er</sup> siècle, Tertullien, Irénée et Clément. Cette comparaison permet de découvrir toute la subtilité de la jeune pensée chrétienne où la proximité, et parfois même l'identité des formules cachent bien souvent une richesse et une diversité insoupçonnées. Ainsi, ce thème est essentiellement lié chez Tertullien au temps des origines, alors que chez Irénée, il est lié à celui du milieu à travers la doctrine de la récapitulation, et chez Clément, il est tout entier orienté vers le temps de la fin. Daniel-Alain Bertrand passe en revue les attestations d'«Adam prophète» et conclut, un peu court peut-être, que «tout se passe comme si la prophétie du premier homme était une invention chrétienne, sur une idée juive bien entendu».

Dans «Joseph le patriarche, figure du Christ», Martine Dulaey soutient pour sa part que l'apparition tardive de Joseph comme figure de Jésus dans l'iconographie n'est pas liée au manque

d'intérêt qu'aurait soulevé le patriarcat dans les premières générations chrétiennes — cet intérêt est attesté dès la période néo-testamentaire — mais plutôt parce qu'il fallait attendre le développement de l'exégèse du IV<sup>e</sup> siècle qui a enrichi l'histoire de Joseph d'une signification symbolique et typologique. Dans un article intitulé «Le sermon pseudo-éphrémien *In pulcherrimum Ioseph*. Typologie et midrash», Paul-Hubert Poirier conclut au caractère juif de la seconde partie (§§ 9-55) sur la base de la critique littéraire d'une part, et de la comparaison avec des Histoires de Joseph dont le caractère juif paraît avéré d'autre part.

Dans «La femme de Lot dans la littérature juive et chrétienne des premiers siècles», Charles Munier met particulièrement en évidence la diversité de l'exégèse allégorique et typologique appliquée à ce thème. Une autre figure de femme, «Tamar», est une figure messianique importante pour le judaïsme et pour le Nouveau Testament où Matthieu l'introduit dans la lignée de Jésus. Elle aurait, selon Madeleine Petit, subi par la suite une lente transformation. De figure messianique, elle devient figure de l'Église, puis elle est bientôt investie d'une signification polémique dans la lutte de l'Église contre la Synagogue.

Dans «Usages variés de Jonas par les premiers Pères», Johannes Roldanus montre que cette variété est plus grande qu'on ne le croit généralement, et que cet usage dépasse de beaucoup la seule préfiguration de la résurrection.

«Une typologie du martyr chrétien: la *Passion* des frères Maccabées et de leur mère selon saint Cyprien» de Simone Deléani met en évidence la lecture actualisante qu'offre de ce récit l'évêque de Carthage, pour répondre aux besoins des chrétiens d'Afrique dans l'attente d'une persécution imminente. Si Gérard Nauroy s'intéresse également aux Maccabées dans «Les frères Maccabées dans l'exégèse d'Ambroise de Milan ou la conversion de la sagesse judéo-hellénique aux valeurs du martyr chrétien», il s'attache particulièrement à analyser les modalités de l'adaptation de ce thème par le docteur chrétien.

Pour terminer ce recueil, Johannes B. Bauer et Maddalena Scopello s'intéressent à deux figures du mal, le premier au «Verus Pharaon», τοῦ διαβόλου σύμβολον, la seconde à «Béliar, symbole de l'hérésie: autour des exégèses de Jérôme et de Pierre d'Alexandrie». Enfin, dans «Les figures du prince idéal au IV<sup>e</sup> siècle: du type au modèle», François Heim montre que l'*exemplum* historique cher aux Romains entichés de références au *mos maiorum* a été supplanté dans l'empire chrétien par les grands hommes de la Bible. Ce passage est illustré par le cas de l'association Moïse — Constantin, seul empereur qui fût jamais un antitype. Les récits de l'Ancien Testament deviennent alors véhicule de l'idéologie impériale, conservant ainsi une expérience politique millénaire tout en la transformant: autre exemple de la conversion de la pensée antique.

Un index biblique complète utilement le volume. On regrettera sans doute l'absence d'un index patristique. Malgré cette lacune, cet ouvrage sera d'un grand profit pour quiconque s'intéresse à l'histoire de la lecture biblique des Pères, et à l'histoire de l'exégèse en particulier. (L. P.)

3. Bertrand DE MARGERIE, S.J., **Introduction à l'histoire de l'exégèse IV: l'Occident latin**. Préface de J. Leclercq, o.s.b., postface d'Adalbert de Vogüé, o.s.b. Coll. «Initiations». Paris, Cerf, 1990, 286 pages.

Voici, dix ans après la publication du premier volume de cette *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, le quatrième volume d'un vaste projet dont la perspective a été fixée dès le premier volume: une histoire doctrinale, croyante et catholique — «romaine» faudrait-il ajouter pour que le lecteur fût

pleinement averti — de l'exégèse patristique<sup>2</sup>. Comme les volumes précédents, à l'exception toutefois du volume III qui est tout entier consacré à Augustin, celui-ci présente un choix d'auteurs, cherchant à mettre en évidence les traits les plus caractéristiques de l'exégèse de chacun. Cet accent mis sur un aspect particulier d'une œuvre, à partir duquel on présente son auteur, offre évidemment des dangers de réduction, mais il a en même temps un indéniable avantage pédagogique, surtout dans un ouvrage d'introduction comme celui-ci. Les différentes parties du volume sont successivement consacrées à Léon le Grand, Pierre Chrysologue, Fulgence de Ruspe, Grégoire le Grand, Bède le Vénérable et Bernard de Clairvaux. Moines pour la plupart, ces exégètes, pour la plupart aussi évêques, dont deux papes romains, contribuent chacun à sa manière, à fortifier et à affiner une tradition exégétique définie aux siècles précédents et devenue normative pour les siècles à venir.

Les auteurs présentés et leurs œuvres sont évalués à l'aune de la plus stricte orthodoxie romaine actuelle. Ainsi, pour l'A., l'interprétation que saint Léon le Grand propose de la confession de Pierre exprime «non seulement le fait de la constante permanence de la foi chrétienne intégrale chez tous les successeurs de Pierre, mais une absolue impossibilité d'une erreur quelconque dans la foi, en vertu de l'institution divine, par conséquent une autorité doctrinale infaillible» (p. 58-59). La structure herméneutique qui fonctionne ici, à la fois dans l'exégèse de Léon et dans l'interprétation qu'en donne l'A. est la même. C'est la définition de la vérité à partir d'une Écriture qui est au service d'une prédication (p. 53) dont la responsabilité appartient exclusivement au magistère ecclésial romain infaillible. Ailleurs, l'A. souligne une insuffisance de la part de Léon le Grand en ce qu'il n'a pas prêché de façon particulière pour la fête de la chaire de Pierre, fête par laquelle l'Église veut célébrer «la permanence céleste de son gouvernement par le Christ et par Pierre» (p. 72). De ce point de vue, l'A. reconnaît que la prédication de saint Léon le Grand, pape, est déficiente. Cette insuffisance, et quelques autres, «ne nous permettraient pas de reprendre aujourd'hui, sans compléments, comme expressions de la doctrine de l'Église en tous temps et en tous lieux, les sermons de Léon» (p. 72-73).

Il faut savoir gré à l'A. de son inconditionnelle fidélité à cette grande tradition catholique romaine et de la transparence avec laquelle il en fait lui-même jouer les mécanismes complexes dans la représentation qu'il offre de ses interprètes les plus autorisés. Bien que n'offrant pas une histoire de l'exégèse au sens strict — il aurait fallu y faire une place aux Marcion, aux Héracléon et autres maîtres ès Erreur —, cette série est remarquable et mérite d'être lue et relue, non seulement par ceux qui s'intéressent à l'exégèse ancienne, mais également par tous ceux qui s'intéressent au dispositif herméneutique catholique romain et à sa pérennité. (L. P.)

4. Bernd Jørg DIEBNER und Rodolphe KASSER (Herausgeber), **Hamburger Papyrus Bil. 1**. Die alttestamentliche Texte des Papyrus Bilinguis 1 der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. Canticum Canticorum (coptice), Lamentationes Ieremiae (coptice), Ecclesiastes (graece et coptice). Bearbeitung der koptischen Texte von P. Angelicus M. KROPP O. P.†, Bernd Jørg DIEBNER und Rodolphe KASSER. Bearbeitung des griechischen Textes von Christian VOIGT† (unter Mitarbeit von Bernd Jørg Diebner und Enzo Lucchesi). Mit einer Untersuchung von Rodolphe Kasser «Le dialecte (F7) des parties coptes du Papyrus bilingue N° 1 de Hambourg». Mit 53 Tafeln. Coll. «Cahiers d'Orientalisme», 18. Genève, Patrick Cramer Éditeur, 1989. 532 pages.

Le simple énoncé du titre de ce volume laisse soupçonner qu'il a derrière lui une longue histoire. En effet, comme le rappellent H. Gronemeyer et E. Lucchesi, respectivement dans le «Vorwort» et dans

2. Voir les recensions des volumes précédents par Paul-Hubert POIRIER, *LTP* 40 (1984), pp. 262-263 et 42 (1986), p. 283.

l'«Avertissement» qui ouvrent l'ouvrage, le manuscrit qui fait l'objet de cette édition est entré à la bibliothèque de Hambourg en 1927. Dès 1936, la première partie, soit les onze premières pages, contenant les *Actes de Paul* en grec, en étaient publiées par le grand coptologue Carl Schmidt, avec la collaboration de Wilhelm Schubart. Quant à la deuxième partie, couvrant les pages 12 à 56, constituée de textes bibliques (le Cantique des Cantiques en copte, les Lamentations de Jérémie également en copte et l'Ecclésiaste en grec<sup>3</sup> et en copte [jusqu'à 12,3]), elle fut confiée par Schmidt, pour édition, au Père Kropp. Devant la difficulté de la tâche, celui-ci s'adjoignit plus tard Chr. Voigt (pour l'Ecclésiaste grec), puis B. J. Diebner. Diverses circonstances — rappelées dans la première partie de l'introduction du volume, aux p. 7-11 — ont fait que leur travail ne put paraître qu'en 1989, et non sans que l'équipe éditoriale se soit entre temps augmentée de R. Kasser et de E. Lucchesi. Au nombre des facteurs qui ont retardé la parution de l'ouvrage, il faut signaler surtout le décès, en janvier et mars 1980, de Chr. Voigt et d'A. Kropp. Il faut donc être reconnaissant aux éditeurs passés et présents de leur persévérance, et les féliciter du résultat auquel ils sont parvenus. Le manuscrit sur lequel les uns et les autres ont peiné valait cependant les efforts consentis. Même abstraction faite des *Actes de Paul*, qui en constituaient à coup sûr l'élément le plus nouveau, ce codex de papyrus est à plus d'un titre remarquable. Tout d'abord par son antiquité : datant du III<sup>e</sup> siècle finissant, il appartient au petit nombre des manuscrits coptes les plus anciens ; ensuite par son bilinguisme : deux des cinq textes qu'il transmet sont en grec, les *Actes de Paul* et l'Ecclésiaste, ce dernier étant aussi attesté en copte dans le même codex ; enfin, en ce qui concerne la partie copte, par sa langue : il représente un des témoins les plus importants, quantitativement et qualitativement, d'un dialecte copte depuis longtemps signalé mais encore mal connu, le fayoumique<sup>4</sup>. Tout cela sans oublier l'intérêt que présente le manuscrit pour la critique textuelle des trois livres bibliques susmentionnés.

L'ouvrage comprend six parties. La première (p. 7-49) constitue l'introduction proprement dite («Einleitung»), qui présente l'histoire et la conception générale de l'édition, une étude codicologique et paléo-orthographique, ainsi qu'une analyse des variantes propres au texte de l'Ecclésiaste grec offert par le papyrus de Hambourg. Une comparaison avec les grands manuscrits de la LXX permet d'établir, entre autres, que l'Ecclésiaste grec du manuscrit de Hambourg est très proche du Vaticanus (B), et que l'Ecclésiaste copte du même manuscrit n'a pas été traduit sur le texte grec qui le précède, mais sur un modèle apparenté, lui aussi, au Vaticanus. Après cette introduction, dont on louera la clarté et la concision, vient en deuxième partie, une longue monographie de Rodolphe Kasser, une «étude orthographico-phonologique sommaire» des parties coptes du P. Bil. 1 (p. 51-140). Cette étude très technique, qui intéressera les coptologues, était justifiée par la nature très particulière et assez mal connue de la langue des parties coptes du papyrus. L'édition des pages 12 à 56 du manuscrit forme, comme il se doit, la pièce de résistance de l'ouvrage (p. 141-317). Il s'agit d'un travail en tout point remarquable, que coptisants et biblistes pourront utiliser en toutes confiance et commodité, d'autant plus qu'on leur fournit, grâce aux planches photographiques<sup>5</sup> qui terminent l'ouvrage, le moyen d'évaluer les résultats auxquels sont arrivés les éditeurs. Plus qu'une simple transcription semi-diplomatique (par colonnes et lignes) des textes grecs et coptes du papyrus, l'édition constitue un instrument de travail unique qui fournit à l'utilisateur le moyen d'une véritable étude comparative. On y trouve en effet, (1) l'édition proprement dite du texte copte (pour le Cantique, les Lamentations et l'Ecclésiaste), munie d'un appareil critique, (2) les textes des autres témoins coptes, (3) celui de la LXX, d'après Swete, et (4) une traduction allemande du texte édité. Pour l'Ecclésiaste grec, dont l'édition ne soulevait pas les mêmes difficultés, on ne donne que le texte grec et un appareil où sont

3. La partie biblique grecque du P. Bil. 1 a reçu le numéro 998 dans le répertoire des manuscrits de l'A. T. grec établi par les éditeurs de la Septante de Göttingen.

4. Il s'agit plus exactement du subdialecte F7 du dialecte fayoumique.

5. Il est à noter que, pour certaines pages, on donne, en plus d'une photographie récente, une autre, prise avant la guerre et qui témoigne d'un meilleur état de conservation du manuscrit.

enregistrées les variantes de cinq manuscrits anciens de la LXX (les codices Vaticanus, Sinaiticus, Alexandrinus, Ephraemi et Venetus). L'édition est précédée d'une notice (p. 141-147) qui rendra les plus grands services grâce à la liste qu'on y trouve des principaux témoins coptes (listés selon l'ordre du texte biblique) du Cantique, des Lamentations et de l'Ecclésiaste. La quatrième partie de l'ouvrage donne l'«Index du vocabulaire des parties coptes du P. Bil. 1» (p. 319-501). Il s'agit d'un index multiple qui se révélera un outil de première valeur pour l'étude du dialecte fayoumique comme aussi des traductions bibliques coptes : outre le relevé du vocabulaire copte et copto-grec, il comprend en effet un index grec-copte et français-copte. La liste des sigles et abréviations, et la collection des planches forment les deux dernières parties de l'ouvrage. La parution depuis si longtemps promise des parties bibliques du papyrus bilingue de Hambourg, par les études qu'elle ne manquera pas de susciter, va sûrement marquer une date dans le développement des études coptes. En tout cas, les éditeurs de cette somptueuse publication n'ont rien ménagé pour doter les spécialistes des moyens de poursuivre le travail. (P.-H. P.)

### *Judaïsme hellénistique*

**5. Philon d'Alexandrie. Alexander vel de ratione quam habere etiam bruta animalia (de animalibus), e versione armeniaca.** Introduction, traduction et notes par Abraham TERIAN. Coll. «Les Œuvres de Philon d'Alexandrie», 36. Paris, Les Éditions du Cerf, 1988. 228 pages.

Une partie non négligeable de l'œuvre de Philon d'Alexandrie est parvenue jusqu'à nous dans une traduction arménienne réalisée dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, dans le cadre des activités de l'École de traducteurs arméniens dite «hellénistique». Elle nous a valu la transmission d'œuvres dont l'original grec a été préservé et d'écrits dont aucun témoin grec (à l'exception de citations et de fragments) n'a survécu. Il s'agit, pour ces derniers, des *Quæstiones in Genesim* (I-IV), des *Quæstiones in Exodum* (I-II), du *De Providentia* (I-II) et de l'*Alexander*, que vient de faire paraître le professeur Terian, de l'Université Andrews. Ce traité, dont le titre complet est «Alexandre, ou de ce que les animaux non raisonnables possèdent eux aussi la raison<sup>6</sup>», est un dialogue entre Philon d'Alexandrie et son (petit-) neveu Lysimaque, dont la première partie (§§ 10-71) est constituée par la lecture d'un discours du neveu de Philon, Alexandre, et la seconde (§§ 72-100), par sa réfutation par Philon. Cet Alexandre est bien connu par ailleurs, grâce en particulier au témoignage de Flavius Josèphe. Juif renégat, il a mené une très importante carrière politique, suivant en cela les traces de son père, frère de Philon, Alexandre l'Alabarque. La thèse que défend Alexandre, celle de la rationalité des animaux, est bien attestée dans l'Antiquité et elle opposait les écoles philosophiques, en particulier la Nouvelle Académie et le stoïcisme. Ce dernier, très anthropocentrique dans sa conception du monde, posait une distance infranchissable entre l'animal et l'homme, seul être raisonnable, et affirmait que les animaux sont créés pour les hommes, qui n'ont de ce fait envers eux aucun devoir de justice. Dans sa réfutation de la thèse soutenue par Alexandre, Philon se fait le porte-parole des idées stoïciennes. Même si le sujet du dialogue peut paraître artificiel<sup>7</sup>, il ne manque pas de contenu philosophique. On y trouve en particulier un matériau très abondant sur la distinction capitale, pour la philosophie grecque comme pour la théologie chrétienne, entre la raison proférée ou discours (λόγος προφορικός) et le raisonnement intellectuel ou pensée (λόγος ἐνδιάθετος). On sait le rôle que jouera ce couple dans l'élaboration de la théologie trinitaire. La principale nouveauté de l'édition

6. Le titre grec est conservé par Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.* II, 18, 6 (p. 156,8-9 Schwartz), et reproduit en p. 217 de la présente édition (lire λόγον et non λόγου). Si l'on tient compte de l'arménien (ounel ew), on se demande si le titre original ne portait pas «[...] ἔχειν καὶ [...]», «[...] les animaux non raisonnables possèdent eux aussi la raison».

7. Mais non dénué d'actualité, en notre époque où on parle de plus en plus des droits des animaux.

de Terian est d'offrir la première traduction dans une langue moderne de l'*Alexander*, mais ce n'est pas là son seul mérite. On y trouvera en effet une analyse détaillée de la doctrine du traité, de ses fondements bibliques et surtout philosophiques, et des sources qui sont communes à Philon et à des auteurs comme Pline l'Ancien, Plutarque et Aélien. D'autre part, la notice de Terian sur la « traduction arménienne des œuvres de Philon », qui ouvre l'introduction (aux p. 17-39), constitue la mise au point la plus récente et la mieux informée sur le Philon arménien. L'étude que Terian a faite des manuscrits de l'*Alexander* (cf. p. 76-81) confirme la valeur du texte édité par Aucher en 1822. Ce texte est d'ailleurs facilement accessible dans la version américaine de l'édition de Terian<sup>8</sup>, qui a servi de base à l'élaboration de la présente. Quant à la datation de l'*Alexander*, Terian le situe, sur la base d'indices solides, au terme de l'activité littéraire de Philon, soit vers 50 (cf. p. 45-50). L'annotation de la traduction, reprise partielle du commentaire de l'édition américaine, est très riche de parallèles philoniens et philosophiques, et elle permettra de poursuivre l'étude du traité. Pour plusieurs expressions techniques, Terian restitue le grec sous-jacent à l'arménien. Vingt-et-une « notes complémentaires » prennent le relais de l'annotation<sup>9</sup>. L'ouvrage se termine par le texte des quatre fragments grecs conservés de l'*Alexander*, et par deux brefs index. La lecture de cette excellente édition du moins connu des traités de Philon laisse présager le meilleur pour celle des *Quæstiones in Exodum* que le Professeur Terian est à achever, également pour les « Œuvres de Philon d'Alexandrie ». (P.-H. P.)

6. **Flavius Josèphe. Les Antiquités juives.** Volume I: Livres I à III. Texte, traduction et notes par Étienne NODÉT avec la collaboration de Gilles BERCEVILLE, André PAUL, Élisabeth WARSCHAWSKI. Paris, Les Éditions du Cerf, 1990. 2 vol., xlvii-158 pages et 192 pages.

La seule traduction française existante<sup>10</sup> des *Antiquités juives* de Flavius Josèphe est celle, en quatre volumes, de J. Weill, J. Chamonard, G. Mathieu et L. Hermann, parue, de 1900 à 1929, dans les *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, sous la direction de Théodore Reinach. Outre le fait qu'elle soit difficile à trouver aujourd'hui, et malgré ses grands mérites, une nouvelle traduction des *Antiquités* est pleinement justifiée, qui tienne compte du progrès des connaissances concernant Josèphe et le judaïsme de son époque. C'est à la réalisation d'un tel projet que s'est attaqué Étienne Nodét, de l'École biblique de Jérusalem. L'ensemble devrait compter sept volumes, le dernier couvrant les livres XIX-XX et les index, et un volume d'introduction générale. La qualité du premier volume paru (en deux fascicules) fait souhaiter que la suite ne tarde pas trop. Lorsque cette édition sera achevée et à la condition que paraisse aussi le dernier volume (livres VI-VII) de la *Guerre*<sup>11</sup>, tout Josèphe sera disponible en français dans une version moderne sinon récente. Rappelons que la Collection des Universités de France (Budé) a fait paraître successivement le *Contre Apion* (Th. Reinach et L. Blum, 1930), l'*Autobiographie* (A. Pelletier, 1959), et les livres I-V de la *Guerre des*

8. *Philonis Alexandrini de Animalibus*. The Armenian Text with and Introduction, Translation, and Commentary by Abraham Terian (Coll. «Studies in Hellenistic Judaism», Supplements to *Studia Philonica*, 1), Chico CA, Scholars Press, 1981. L'appendice I (p. 213-262) donne une reproduction photographique de l'édition d'Aucher. On y trouvera aussi un index gréco-arménien et un index des sujets qui n'ont malheureusement pas été repris dans la présente édition.

9. En «note complémentaire» 8 (cf. aussi p. 54), Terian a raison d'écrire que Philon s'appuie à la fois sur Gn 1,27 et 2,7 pour établir la similitude de nature entre le *noûs* humain et Dieu. Mais cela ne signifie pas pour autant que Philon ne distingue pas, sur la base de ces deux versets, un homme «céleste» et un homme «terrestre». Bien plutôt, on relève chez lui l'affirmation *des deux* idées à la fois, comme le montre la lecture de *De Opif.* pp. 134-135.

10. Exception faite de la «belle infidèle» (beaucoup plus infidèle que belle, au dire de Théodore Reinach) d'Arnauld d'Andilly (1667-69), réimprimée en 1968.

11. Dans la Collection des Universités de France (Belles-Lettres).



*Juifs* (A. Pelletier, 1975, 1980 et 1982). Pour revenir à la présente publication, il convient de noter tout d'abord qu'il ne s'agit pas simplement d'une nouvelle traduction des *Antiquités* accompagnée d'une reproduction du texte de Niese<sup>12</sup>. En effet, l'introduction du premier volume (p. xii-xxiv) fait état d'un travail critique qui équivaut à une véritable révision du texte de Niese, réalisée sur la base d'un nouvel examen de la relation des témoins les uns avec les autres, et qui aboutit à la constitution d'un nouveau stemma et, partant, d'un nouveau texte. Cet apport original à la critique textuelle des *Antiquités* mérite d'être souligné. La critique littéraire a également attiré l'attention du P. Nodet, qui relève, tout au long des trois premiers livres, des indices de remaniements ou d'interventions de « collaborateurs » (p. xxiv-xxvii). Particulièrement intéressante est l'hypothèse avancée à propos de la Bible de Josèphe, selon laquelle l'historien, lorsqu'il cite le texte sacré, le traduit de l'hébreu, tout en connaissant l'existence de la LXX (Pentateuque seulement), mais sans en avoir jamais vu le texte. Quant à sa Bible hébraïque, d'origine hiérosolymitaine, elle est apparentée à la *Vorlage* de la LXX connue par le Vaticanus. Autre élément à relever dans l'introduction, l'interprétation astucieuse et vraisemblable de la volonté constante de Josèphe de se présenter comme un pharisien authentique, volonté contredite par l'analyse de son œuvre qui trahit plutôt une connaissance bien imparfaite de la réalité et des pratiques pharisiennes (cf. p. xxxv-xxxvii). D'après Nodet, Josèphe se réclamerait de la faction juive (ou, pour reprendre une expression heureuse, de celui des « trois principaux courants de la culture nationale », p. vi) qui correspond le mieux à ce qu'il souhaite comme réalité politique juive et comme attitude des Juifs face à Rome. En d'autres termes, Josèphe, qui, personnellement, serait sadducéen, opte, dans son œuvre littéraire, pour la tendance pharisienne, parce qu'elle rencontre son idéal politique (non nationaliste), même si, en fait, elle n'obtiendra que plus tard la prééminence que lui prête déjà Josèphe. Si l'apparat critique se veut modeste<sup>13</sup>, l'annotation, en revanche, prend parfois les dimensions d'un commentaire. On y trouve réunie une abondante documentation, destinée à illustrer les procédés littéraires et historiographiques de Josèphe, les réminiscences classiques ou bibliques, les rapports avec le texte hébraïque, la LXX, Philon ou la tradition rabbinique. Plusieurs tableaux ou synopses aident le lecteur à s'orienter dans les passages chronologiques ou généalogiques. Les titres courants, disposés dans la marge extérieure de la traduction, marquent clairement la progression du récit historique<sup>14</sup>, tout en renvoyant aux passages bibliques correspondant aux différents épisodes. Telles qu'elles se présentent, ces nouvelles *Antiquités* sont tout à fait dignes de prendre la relève de celles de Théodore Reinach. C'est tout à l'honneur de leurs auteurs. (P.-H. P.)

### *Histoire doctrinale et littéraire*

7. **Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture.** Colloques 1985 et 1987 de la Société Ernest Renan d'Histoire des religions. A. CAQUOT et P. CANIVET éd. Coll. « Le point théologique », 52. Paris, Beauchesne, 1989. 194 pages.

Comme on pourra le constater ici, les travaux de ces colloques, tenus par la branche française de l'*Association internationale pour l'étude de l'histoire des religions*, débordent largement le domaine du christianisme ancien, à la fois dans l'espace et dans le temps. Ainsi, dans la première partie, *Ritualisme et vie intérieure*, Charles Guittard s'intéresse à la religion romaine archaïque et au rituel

12. On ne voit toutefois pas pourquoi on n'a pas imprimé en regard, dans un seul volume, le texte grec et la traduction française, comme c'est le cas pour les « Sources chrétiennes » et pour les « Œuvres de Philon d'Alexandrie ».

13. Cf. p. xxii : « Puisqu'il ne s'agit ici que d'une *editio minor*, il ne pouvait être question de donner toutes les variantes. »

14. En p. 74, lire « Premier (et : Deuxième) songe de *Joseph* ».

italique dans une communication intitulée «Ritualisme et sentiment religieux dans la prière à Rome et en Ombrie»; Gilles Sauron, dans «La mégalographie de la villa des mystères ou la vie d'une initiée», propose une analyse du décor dyonisiaque d'une grande villa suburbaine de Pompéi; Roger Arnaldez présente une trop brève réflexion sur «Ritualisme et spiritualité en Islam»; Nicolas Séd choisit de commenter un rite ésotérique dans un texte intitulé «Un usage rituel des Psaumes chez les kabbalistes chrétiens au xvr<sup>e</sup> siècle d'après le manuscrit de l'Arsenal 2495»; Kristofer Schipper, enfin, nous transporte dans le domaine chinois au iv<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ avec «Tchouang-Tseu et les rites». À ces communications, dont certaines présentent des rapports étroits aux premiers siècles chrétiens, il faut en ajouter deux qui sont directement reliées à ce domaine. Il s'agit d'abord de celle que Xavier Léon-Dufour consacre à la «Naissance du culte chrétien», dans laquelle il entend dégager le «sens premier» du culte eucharistique. L'A. y fait une présentation succincte de quelques données littéraires parmi les plus anciennes permettant de retracer l'origine et les premiers développements de l'Eucharistie, essentiellement des passages empruntés au livre des *Actes* et à l'*Épître aux Corinthiens*, qu'il fait suivre d'une esquisse historique. Il s'agit d'une présentation extrêmement brève, qui a le mérite de réunir en quelques pages l'essentiel sur le sujet. La seconde communication qui se rattache plus directement à l'Antiquité chrétienne est celle d'Antoine Guillaumont, «Anachorèse et vie eucharistique dans le monachisme ancien». L'A. y traite à partir des sources monastiques, de la tension existant entre anachorèse et eucharistie, et des efforts que le monachisme ancien a faits pour réduire cette tension.

La seconde partie de ce recueil, *Religion et culture*, est aussi diversifiée que la première. Dans «Le dieu Arès, figure rituelle et image littéraire», François Jouan fait ressortir la pauvreté des traditions cultuelles en regard de la richesse des inventions littéraires que ce dieu originaire du nord de la Grèce a inspirées; Robert Turcan, dans «Cultes mystériques et culture classique dans le monde romain», veut montrer que pour ceux qui assumèrent l'héritage païen, l'initiation et la culture avaient la même raison d'être et la même vertu: diviniser l'homme en l'humanisant; dans «Religion et culture. Le Coran plasmateur de la pensée musulmane», Roger Arnaldez attaque le thème du colloque d'un autre horizon, et montre qu'en Islam, «religion et culture sont identiques et se recouvrent parfaitement», illustrant cette constatation d'exemples du rôle formateur rempli par le Coran à l'égard de la pensée musulmane. Dans cette seconde section comme dans la première, deux contributions se rapportent plus directement au domaine de l'ancienne littérature chrétienne. La première, intitulée «Hellénisme et christianisme» est de Pierre Canivet. Il y montre comment après s'être approprié l'héritage scripturaire juif, les chrétiens assimilèrent les valeurs et les concepts de l'hellénisme, et jusqu'à certaines de ses traditions cultuelles, tout en les transformant. Une rencontre entre religion et culture qui, pour être laborieuse, n'en fut pas moins fructueuse, et qui demeure, à bien des égards, exemplaire. Dans «Une définition du manichéisme comme *secta christianorum* » enfin, Michel Tardieu limite sa réflexion à l'examen d'une définition du manichéisme transmise dans les *Capitula* de Faustus de Milev cités par Augustin (*Contra Faustum*, XX), pour montrer que l'échec relatif du manichéisme est indissociable du mécanisme de son apparition et de ses motivations comme une religion, une religion qui, à force de vouloir être de partout, finit par n'être de nulle part. (L. P.)

8. Jean MAGNE, **Logique des sacrements**. Coll. «Origines chrétiennes», III. Paris, 1989. 247 pages.  
**Logique des dogmes**. Coll. «Origines chrétiennes», IV. Paris, 1989. 249 pages.

*Tradition apostolique sur les charismes et diataxeis des saints apôtres* (Identification des documents et Analyse du rituel romain) et *Sacrifice et sacerdoce* (Du dépouillement gnostique à la mise en commun des biens, de ce communisme pratique à un capitalisme charitable, de l'aide aux pauvres aux dons à Dieu, des sacrifices matériels à l'offrande de la Passion), publiés en 1975, constituaient les deux premiers volumes de cette collection. Depuis leur parution il y a plus de quinze années, la

méthode et le propos de l'A. sont restés les mêmes. Appliquer aux documents des origines chrétiennes, qu'ils aient été ou non incorporés dans le canon du Nouveau Testament, la méthode historico-critique dans le but d'élucider les origines chrétiennes, voilà qui est bel et bon. En apparence, la méthode est saine, mais les fruits ne le sont pas. L'A. est piégé dans une malencontreuse logique binaire, présente partout mais toujours implicite, qui lui faisait déjà se demander en 1975 à propos de l'ordination épiscopale: «[...] si ce sont bien les Apôtres qui ont institué les évêques, ou si ce ne seraient pas plutôt les évêques, les presbytres, les prophètes, les docteurs et les évangélistes qui auraient imaginé les Apôtres<sup>15</sup>». Question toute rhétorique dont la réponse ne doit faire aucun doute dans l'esprit de l'A.

L'antithèse est bien campée, mais l'histoire se construit rarement à coups de «ou bien ceci» «ou bien cela». «L'histoire, écrit Michel de Certeau, n'est jamais sûre<sup>16</sup>». L'A., comme tout historien, aurait profité à méditer cette phrase. Accompagnant et présentant les deux derniers volumes, on trouve un feuillet qui pourrait être de l'éditeur, mais puisque ces volumes sont publiés à compte d'auteur, on peut croire qu'ici éditeur et auteur ne font qu'un; on peut y lire à propos de l'enquête sur le rituel eucharistique: «Elle suit, comme un fil d'Ariane, le rite qui n'a guère changé au cours des siècles, pour retrouver, à travers les interprétations successives qu'il a reçues dans la prière et la théologie, sa signification originelle et le mythe dont il procède, à savoir le récit du paradis. Il devient possible alors d'écrire la véritable histoire de l'eucharistie, de sa première célébration à nos jours.»

Il y a dans la vaste entreprise menée par l'auteur cette prétention à la vérité, à la fois naïve et énorme, qui lui fait retrouver l'origine perdue ou oubliée, travestie par les siècles. Certes, l'érudition de la quête et l'acribie de l'analyse paraissent à première vue sans faille, mais elles sont ordonnées à la confirmation de cette vérité que l'A. savait déjà à part lui, de cette vérité, qui transcende toute religion et toute superstition, cette vérité qui affranchit celui qui la possède, et dont la gnose semble avoir été, en son temps, l'expression la plus proche.

Le post-scriptum dont l'A. coiffe son quatrième volume mérite à cet égard d'être cité en entier:

Je ne suis pas sans mesurer les conséquences de toutes sortes, individuelles et collectives, qu'entraînera à plus ou moins long terme, la diffusion des résultats de mes recherches: conséquences d'abord pour mes anciens confrères dont j'ai partagé l'idéal et le zèle; je leur redis, après les évêques qui nous ont ordonnés sous-diacres, «Voyez de qui le ministère vous a été confié»; conséquences pour les dignitaires des Églises chrétiennes et tous les chrétiens; pour les israélites aussi dont le dieu a été parfois, à mon corps défendant, si malmené dans ce livre; pour les musulmans même puisque Jésus et Satan figurent dans le Coran; pour toutes les religions et superstitions enfin, puisqu'elles sont solidaires dans la même croyance en l'existence et en l'intervention de forces ou d'êtres surnaturels. Quel espoir pour le monde que la suppression des oppositions religieuses! Conséquences, donc, religieuses, mais aussi économiques, politiques, culturelles et artistiques... Je les souhaite et les redoute à la fois. Que les transformations à venir se fassent, en respectant les personnes et les choses, avec patience, tolérance, compréhension, soutien mutuel et amitié. Quelque difficiles et pénibles, moralement et matériellement, que puissent être les mutations, qu'on n'oublie pas la parole de l'évangile selon saint Jean (8,32): «La vérité vous affranchira.»

Michel Tardieu, qui signe l'avant-propos des deux derniers volumes, écrit que l'A. «ne spéculer pas et ne donne nulle part prise à l'ésotérisme<sup>17</sup>». Il appartient au lecteur de former là-dessus son

15. *Tradition apostolique*, p. 10.

16. Michel DE CERTEAU, *La possession de Loudun*, (Collection «Archives»), Paris, Julliard, 1970, p. 15.

17. Cet avant-propos est reproduit au début des deux volumes auxquels cette notice est consacrée, p. 7.

propre jugement, qui pourra être différent. Pour ma part, je serais plutôt enclin à trouver beaucoup de spéculation dans cette enquête historique aux allures de quête mystique, aux détours de laquelle on devine la silhouette d'un Jésus maître de gnose et agnostique, porteur d'une vérité qui eût en d'autres temps, reçu l'aval enthousiaste des cercles positivistes du XIX<sup>e</sup> siècle.

Il n'en demeure pas moins que le parcours, parfois insolite, auquel l'A. convie son lecteur est passionnant et soulève de multiples questions d'un grand intérêt. La première partie de *Logique des sacrements* est consacrée à l'Eucharistie. L'A. reconstitue d'abord, à partir d'une comparaison des liturgies romaines et non-romaines, l'*ordo missae* primitif dont la partie sacrificielle aurait été constituée par l'offrande à Dieu des dons des fidèles. Puis, il analyse les récits de la multiplication des pains comme récits étiologiques de l'eucharistie primitive, dont les différentes versions témoignent d'une judaïsation progressive dans l'interprétation du rite originel, étudie les rapports entre ces récits et celui de la dernière cène en regard du rituel eucharistique. Au terme de ce parcours qui laisse voir comment le rite originel a été progressivement perverti de son sens, l'A. conclut par une analyse du récit d'Emmaüs comme mise en scène d'un rituel gnostique où l'ouverture des yeux des disciples à la fraction du pain est l'actualisation de l'ouverture des yeux d'Adam et Ève ayant mangé du fruit de l'arbre de la connaissance. Dès lors il est possible de reconstituer la véritable histoire de l'eucharistie où, à l'origine, le pain représenterait la gnose. La seconde partie du volume est consacrée au baptême. Ici, le mythe initial est extra-biblique ; il est retrouvé dans les présentations hermétistes du baptême (*Poimandrès* 21 et *Traité IV*, 3-6). Tout comme l'inventeur de l'eucharistie aurait reporté sur Jésus de Nazareth les traits du serpent de Genèse, de même l'inventeur du baptême en aurait attribué l'institution à un certain Jean. Ce baptême qui donnait le *noûs* ou *pneuma* fut bientôt réduit à un simple rite de purification. De baptême de conversion (refus du Dieu juif, créateur du monde identifié à Satan et conversion au Père inconnu), il est devenu un baptême de repentance. La troisième partie de ce premier volume, plus ou moins étroitement articulée aux deux premières, entend faire un sort au « sacramentalisme chrétien » en montrant ses connotations magiques (l'A. préfère l'adjectif « méta-naturelles »).

Dans le second volume, *Logique des dogmes*, l'A. s'attache à montrer à partir des textes, depuis le récit du Paradis et sa relecture dans celui d'Emmaüs jusqu'aux notices hérésiologiques d'Épiphane de Salamine, en passant par les textes gnostiques, qu'il y a à l'origine du dogme chrétien un formidable mythe gnostique dont les caractères clés, le héraut du baptême hermétiste et le serpent-instructeur, ont été historicisés pour rendre ce mythe acceptable à des juifs, devenant ainsi « les deux personnages principaux du christianisme naissant qui n'ont pas existé<sup>18</sup> », Jésus et Jean. (L. P.)

9. Bernard POUDERON, **Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien**. Coll. « Théologie historique », 82. Paris, Beauchesne, 1989. 354 pages.

Cet ouvrage est la première partie, légèrement remaniée, d'une thèse de Doctorat soutenue devant l'Université de Lyon II, en 1986. La seconde partie de ce travail, c'est-à-dire l'édition commentée de la *Supplique au sujet des Chrétiens* et du *Traité sur la résurrection* d'Athénagore, doit paraître dans la collection des Sources Chrétiennes, aux éditions du Cerf.

Comme nous ne connaissons que peu de choses sur Athénagore et sur son œuvre, la première partie du livre a la forme d'une enquête stimulante au terme de laquelle apparaissent certains faits convaincants qui peuvent être résumés ainsi : Athénagore, un philosophe athénien du I<sup>er</sup> siècle, converti au christianisme, a adressé à l'empereur Marc-Aurèle, aux alentours de l'année 177, une

18. *Logique des dogmes*, p. 203.

*Supplique au sujet des Chrétiens*, destinée à la fois à l'empereur et au public païen. La *Supplique* reflète le climat de calomnie, de vexations de toutes sortes ainsi que de menaces policières et judiciaires que devaient subir les chrétiens à la fin du règne de Marc-Aurèle. En outre, il n'est pas impossible qu'Athénagore ait vécu quelque temps à Alexandrie où il aurait écrit, vers 180, son *Traité sur la résurrection des morts*.

L'attribution du *Traité sur la résurrection* à Athénagore a été contestée par certains, dont R. M. Grant qui y voit une œuvre anti-origéniste. Pour démontrer son authenticité, l'auteur développe avec beaucoup de rigueur son argumentation à partir de l'étude comparative de la *Supplique* et du *Traité*, situant ensuite celui-ci par rapport à d'autres Pères qui ont abordé le même sujet, puis étudiant le public, des intellectuels proches du christianisme, ainsi que les adversaires, selon lui des gnostiques refusant la résurrection de la chair. Soulignant l'ancienneté du débat sur la résurrection, il discute également du problème que soulève, avant Tertullien, Origène ou Méthode, l'imprécision de l'expression «résurrection des morts», imprécision incompréhensible après l'approfondissement de la notion à l'époque de Tertullien.

C'est la conviction de l'authenticité du *Traité* qui permet à l'auteur d'étudier ensuite la pensée d'Athénagore en se basant sur les deux écrits, ce qui en donne une image plus complète. La seconde partie du livre aborde en effet les grands thèmes d'Athénagore : d'abord Dieu et le monde céleste, dont parle principalement la *Supplique*; ensuite, l'homme, sur lequel le *Traité sur la résurrection* fournit le plus d'information et que l'auteur définit après d'autres comme «le premier essai d'anthropologie cohérent de la pensée chrétienne»; cet essai, qui s'appuie sur la philosophie et sur les connaissances physiologiques de l'époque, ouvre ainsi la voie à l'anthropologie chrétienne, de Grégoire de Nysse à Némésius d'Émèse. Enfin, dernier grand thème, la résurrection. Selon l'auteur, Athénagore conçoit la mort et la corruption comme des phénomènes naturels et passagers d'interruption d'une continuité essentielle, la mort étant à la vie ce que le sommeil est à l'état de veille. Mais, devant son public cultivé, il tente de justifier le dogme de la résurrection à l'aide de la doctrine platonicienne de la permanence d'une forme idéale ou modèle intelligible à partir duquel se reconstituera le corps, modèle qu'il identifie à l'âme immortelle de chaque individu.

Le troisième chapitre, qui traite d'Athénagore et la pensée de son temps, a pour but de définir systématiquement l'influence de la pensée hellénique sur lui, en montrant quelle attitude il affiche à son égard, ce qu'il condamne et ce qu'il reprend, et comment il arrive à fondre, souvent bien difficilement d'ailleurs, deux traditions différentes, grecque et judéo-chrétienne. Enfin, les deux derniers chapitres étudient Athénagore polémiste et les sources qu'il a utilisées.

Cette étude nuancée a le mérite de nous faire comprendre combien il était difficile, pour un auteur du I<sup>er</sup> siècle, de concilier dans un système cohérent sa foi chrétienne avec la pensée hellénique dans laquelle il avait été formé, la foi chrétienne étant elle-même tributaire de la pensée grecque depuis les origines, particulièrement à travers Paul et Jean; et cette difficulté est peut-être plus visible chez un auteur dont l'une des caractéristiques remarquables est la tolérance ainsi qu'un grand désir d'accommodement avec le public philosophique de l'époque, à qui il veut faire comprendre et aimer sa foi. (A. P.)

10. Michel FÉDOU, **Christianisme et religions païennes dans le *Contre Celse* d'Origène**. Coll. «Théologie historique», 81. Paris, Beauchesne, 1988. 665 pages.

Selon Michel Fédou, si le christianisme est confronté à l'incroyance, «il l'est également à l'univers des croyances qui prétendent éveiller au mystère ultime de l'homme et du divin». La théologie systématique doit donc s'accompagner d'une réflexion fondamentale sur les autres religions, faire la

théologie des religions non chrétiennes. Et, le christianisme ne peut soutenir une confrontation avec celles-ci « s'il ne fait pas d'abord mémoire de son propre héritage ». C'est sous cet angle que l'auteur se propose d'étudier le traité apologetique d'Origène, le *Contre Celse*, qui lui semble susceptible d'éclairer et de guider le débat du christianisme avec les autres religions. En effet, bien qu'il s'agisse ici, comme l'indique le titre, d'un débat entre le christianisme et les religions païennes, ce dernier terme étant utilisé pour éviter tout anachronisme, il est légitime, selon l'auteur, d'aborder une œuvre du III<sup>e</sup> siècle en vue d'une réflexion théologique sur les religions non chrétiennes, malgré les différences entre le monde antique et le nôtre. Le monde gréco-romain auquel est confronté Origène est un monde pénétré de surnaturel, imprégné de la présence divine, alors que le christianisme paraît passablement essoufflé en Occident moderne ; cependant, comme le souligne l'auteur, telle n'est pas la situation de l'Asie ou de l'Afrique en relation avec qui le christianisme doit être pensé. En outre, la sécularisation de notre monde n'exclut pas la persistance de phénomènes religieux ou para-religieux, tels le développement des sectes, l'occultisme, la magie, phénomènes religieux qui ne sont peut-être pas si éloignés de ceux auxquels étaient confrontés les chrétiens du monde antique.

Mais pourquoi avoir choisi le *Contre Celse*, de préférence à un autre texte patristique, pour traiter de cette question ? Parce que, selon l'auteur, l'ouvrage d'Origène est une réponse à la première attaque systématique d'un philosophe païen contre le christianisme, dont les polémistes ultérieurs s'inspireront sans y ajouter grand chose, et que la controverse peut donc être saisie au plus près de sa source. Le *Contre Celse* est le dernier grand ouvrage d'Origène, écrit en période de paix, sous le règne de Philippe l'Arabe (244-249), mais à la veille d'une crise politique et religieuse qui allait affecter les chrétiens, avec l'arrivée au pouvoir de l'Empereur Dèce. Origène y réfute le *Discours véritable* du philosophe Celse, rédigé probablement entre 176-180 de notre ère. Or, comme le propose l'auteur, la réflexion théologique d'Origène sur le livre de Celse, qui reflète avant tout les tendances du moyen-platonisme du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, peut nous être utile.

La première partie, qui traite du conflit des croyances, étudie un certain nombre de traditions grecques et « barbares » (croyances égyptiennes, mystères de Mithra, etc.) composant l'univers religieux du monde gréco-romain, en situant le débat entre Origène et Celse dans un large contexte, celui de plusieurs univers de croyances. Or, dans sa réponse à Celse et aux diverses représentations du divin du monde païen, ce sont à des thèmes aussi fondamentaux que l'incarnation et la passion du Christ qu'Origène doit s'attacher. Le *Contre Celse* est ainsi à la fois un exposé d'ensemble sur la doctrine chrétienne et une réflexion sur des questions toujours d'actualité, telles que le syncrétisme ou le monothéisme, réflexion qui pourrait constituer selon l'auteur, un enjeu fondamental du débat entre païens et chrétiens : la religion traditionnelle polythéiste a évolué au point d'aboutir chez plusieurs philosophes gréco-romains à un hénouthéisme (forme de croyance qui reconnaît à une seule divinité le rang de Dieu suprême mais admet également l'existence d'autres divinités), hénouthéisme qui s'appuie sur la doctrine de la transcendance du Dieu suprême pour dénoncer la christologie et la pneumatologie chrétiennes, celles-ci étant, selon eux, un retour au polythéisme. Origène doit donc défendre, non seulement le monothéisme, mais un monothéisme trinitaire, paradoxalement le seul apte à relever le défi. C'est un des grands mérites du livre de M. Fédou que d'apporter plus de lumière sur la subtilité des arguments et la clairvoyance d'Origène dans ce débat. La seconde partie du livre porte sur le conflit des pratiques, qu'il s'agisse des lieux, objets et activités du culte, de magie et de miracles, ou encore de la divination et du prophétisme, tous thèmes qui touchent de près notre époque.

La dernière partie du livre éclaire l'interprétation origénienne des religions, c'est-à-dire sa vision théologique de l'histoire qui perçoit à travers les phases successives du monde les différentes manifestations de l'unique Logos. Origène évalue positivement certaines traditions religieuses de l'humanité comprises comme autant de participations au véritable Logos pénétrant toute la création et se déployant à travers toute l'humanité : c'est cette Parole ou Raison qui fonde en définitive le

jugement du *Contre Celse* sur les autres religions. L'histoire peut être interprétée en un sens spirituel, car le Logos est présent à l'histoire et non seulement à l'incarnation, bien que seul le Christ soit la Vérité en personne. En conclusion, s'appuyant sur les résultats majeurs de son travail et prenant en compte l'évolution subie par le concept même de religion depuis l'antiquité, l'auteur nous invite à percevoir les apports d'Origène en théologie des religions ainsi qu'à une lecture contemporaine du *Contre Celse*, non pas au sens où on pourrait reproduire aujourd'hui telle quelle son argumentation, mais où il est en mesure de susciter des interprétations capables de faire comprendre le message chrétien dans les discussions avec d'autres religions ou face à un rationalisme trop étroit. (A. P.)

11. G. A. M. ROUWHORST, **Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe**. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Édesse et dans quelques Églises voisines au quatrième siècle. Coll. «Supplements to Vigiliae Christianae», 7. Leiden, E.J. Brill, 1982. 2 vol., xiv-224 pages, 140 pages.

Depuis l'achèvement, par Dom Edmund Beck, de l'édition critique des œuvres d'Éphrem conservées en syriaque, l'intérêt pour la pensée du grand théologien et poète du IV<sup>e</sup> siècle oriental n'a cessé de grandir. Un nombre impressionnant de travaux, thèses, articles ou monographies, lui a été consacré, ainsi que des publications destinées à faire connaître à un public plus large que celui des spécialistes<sup>19</sup>, la beauté et la profondeur de l'œuvre du plus grand écrivain de l'Orient chrétien. Cependant, si on a réalisé beaucoup de progrès dans l'analyse critique de certains thèmes éphrémiens, il reste encore fort à faire pour comprendre Éphrem dans le cadre historique et géographique qui fut le sien, celui du IV<sup>e</sup> siècle oriental. Mais il faut reconnaître que, sur ce point, notre connaissance d'Éphrem dépend de celle de la région où il a vécu, Édesse et Nisibe, encore enveloppée de bien des obscurités. C'est dire l'importance, pour une telle recherche portant sur Éphrem et son environnement, d'une méthode sûre et bien définie. À cet égard, l'étude de G. Rouwhorst, professeur de liturgie à l'Université de théologie catholique d'Utrecht, est exemplaire. Le propos premier de l'auteur est d'étudier les hymnes pascales (*i.-e.* les hymnes dites de *Azymis*, de *Crucifixione*, de *Resurrectione*), en tout trente-quatre pièces conservées sur un total estimé à plus de soixante) d'Éphrem. Cependant, il ne se contente pas d'en faire une paraphrase ou d'en résumer le contenu. Bien plutôt, l'analyse des hymnes, menée avec une grande minutie au chapitre III de l'ouvrage (p. 37-127), si elle veut mettre en lumière les thèmes proprement éphrémiens, a surtout le souci d'identifier tous les éléments qui requièrent une explication historique et qui demandent, pour être compris, d'être situés dans un contexte plus large et mis en relation avec une pratique liturgique qui ne nous est plus connue que par bribes. Dès lors, le second volet de la démarche, prenant le relais de l'analyse, s'imposait de lui-même: il s'agissait de replacer les hymnes pascales dans le cours du développement de la fête pascale dans les régions à l'est d'Antioche (chap. IV, p. 128-203). Ce développement est restitué de façon magistrale, grâce à une parfaite maîtrise des sources et à la capacité dont fait preuve l'auteur de leur faire dire tout ce qu'elles ont à livrer, mais pas plus. Au terme d'un parcours qui va depuis le témoignage d'Eusèbe (en *Hist. eccl.* V, 23, 4) sur le supposé ralliement complet, dès la fin du I<sup>er</sup> siècle, à la célébration dominicale de Pâques, jusqu'au chap. 21 de la *Didascalie des Apôtres* en passant par la 12<sup>e</sup> *Démonstration* d'Aphraate, G. Rouwhorst montre que les Églises sises à l'est d'Antioche, y compris celles où a vécu Éphrem (Édesse et Nisibe) font, au IV<sup>e</sup> siècle seulement, l'expérience du passage d'une pratique quatordécimane généralisée à la pratique pascale dominicale imposée par le concile de Nicée. C'est cette transition, caractérisée par l'implantation d'une nouvelle pratique comme par la

19. Mentionnons ici une autre publication de G. ROUWHORST, destinée au public néerlandophone: *Efrem de Syrier. Hymnen voor de viering van het kerkelijk jaar*, Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1991. On y trouvera une traduction annotée, avec introduction, d'un choix d'hymnes d'Éphrem (*de Ieiunio*, de *Azymis*, de *Crucifixione*, de *Resurrectione*).

persistance du quartodécimanisme, qui explique au mieux l'état des sources : leurs thèmes favoris (la passion, la mort du Seigneur et sa victoire au Shéol), leurs silences (sur la résurrection proprement dite et sur le dimanche de Pâques), leurs incohérences et les remaniements dont elles firent l'objet. Cela signifie qu'on ne peut interpréter correctement ces sources sans prendre en considération le « passé quartodéciman » (cf. p. 196) des communautés où elles furent composées, dont plusieurs de leurs traits sont des vestiges assurés, p. ex., la typologie de l'agneau pascal et de l'exode, leur nette coloration anti-juive, leur insistance sur la passion et la mort du Christ au dépens de sa résurrection. Les conclusions historiques auxquelles aboutit Rouwhorst, fondées sur l'analyse combinée des témoignages d'Éphrem, d'Aphraate et de la *Didascalie*, permettent de se faire « une idée assez précise de la fête pascale chrétienne dans certaines régions de l'« Orient » auxquelles appartiennent en tout cas l'empire perse et la partie de la Syrie grécophone dont est issue la Didascalie des Apôtres, mais probablement aussi les pays voisins, du moins les centres des chrétiens qui parlaient le syriaque » (p. 191). Le développement s'est fait en deux étapes : (1) « Jusqu'au concile de Nicée, les chrétiens de ces contrées ont été quartodécimans. Dans la nuit du 14/15 Nisan, date de la Pâque juive, ils observaient et célébraient une sorte d'anti-Pâque. Ils jeûnaient et priaient pour les Juifs déicides, aussi longtemps que ceux-ci mangeaient le repas pascal. À partir du moment où les Juifs avaient terminé ce repas et commençaient à observer les jours des Azymes, les chrétiens rompaient leur jeûne anti-juif et célébraient une agape et une Eucharistie » ; (2) « Très vite après le concile de Nicée une grande partie des chrétiens [...] abandonnèrent leurs pratiques quartodécimanes et déplacèrent leur Pâque vers le vendredi et le samedi après le quatorzième jour du mois pascal. Dans cette Pâque du vendredi, l'accent tombait d'abord surtout sur le premier des deux jours et aussi sur la nuit du vendredi au samedi [...] mais assez vite, le point culminant devint la vigile de la nuit du samedi au dimanche et en particulier la célébration de l'Eucharistie à l'heure de la résurrection » (p. 191-192). Si le livre de G. Rouwhorst constitue une contribution importante aux études éphrémiennes, on aura compris aussi, à travers le bref résumé qui précède, qu'il apporte beaucoup à l'histoire de la liturgie. Outre la richesse du contenu, les lecteurs apprécieront la manière simple et directe, toujours proches des sources, avec laquelle l'auteur a su traiter des questions les plus complexes. Cela vaut au premier chef pour la difficile et controversée question de la pratique quartodécimane, à propos de laquelle on a exprimé les opinions les plus diverses. Cela vaut aussi pour l'interprétation de certains textes clés pour l'histoire de la fête pascale. C'est ainsi que G. Rouwhorst a renouvelé l'interprétation de la 12<sup>e</sup> *Démonstration* d'Aphraate<sup>20</sup> et du 21<sup>e</sup> chapitre de la *Didascalie des Apôtres*. Pour ce dernier texte, en particulier, il réussit à démêler l'écheveau des remaniements qu'il a subis, à préciser l'intention de ses auteurs/rédacteurs et à le situer dans la pratique liturgique contemporaine. Ce qui a pour effet, de rendre ce texte moins extravagant dans son témoignage et, par ricochet, moins alléchant pour la construction d'hypothèses plus séduisantes que solides (dont celle d'Annie Jaubert sur la date de la dernière Pâque célébrée par Jésus, cf. p. 173, n. 61) ; cependant, sa véritable portée historique n'en apparaît que plus clairement. Enfin, *last but not least*, le volume d'« Étude » est accompagné d'un volume de textes, qui offre une traduction intégrale de toutes les pièces du dossier, soit les hymnes pascales d'Éphrem (plus l'hymne de *Ieiunio* V), la *Démonstration* 12 d'Aphraate et le chap. 21 de la *Didascalie*. Dans le cas de ce dernier texte, on donne en synopsis les deux traditions

20. Dans son étude de ce texte, Rouwhorst s'arrête comme de juste au curieux comput qu'on y trouve des trois jours et des trois nuits du Christ au tombeau. Après avoir noté qu'il s'agit là d'un problème « autre que purement exégétique » (p. 142), il montre que cette insistance s'explique dans le contexte de l'ajustement de l'Église d'Aphraate à la législation nicéenne. Quant à la manière singulière qu'a Aphraate de calculer les trois jours et les trois nuits, elle apparaît de façon inattendue chez Jérôme, *In Ionam* II, 1b (pp. 222-223 Duval), qui écrit : « Certains (*quidam*) divisent la parascève, à partir du moment où, avec la disparition du soleil, la nuit a succédé au jour de la sixième à la neuvième heure, en deux jours et deux nuits. En ajoutant le Sabbat, ils estiment qu'il faut compter trois jours et trois nuits. » Ce qui signifie qu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, le problème du calcul des trois jours et des trois nuits était encore débattu et que des *quidam* connus de Jérôme continuaient d'y apporter une réponse assez semblable à celle d'Aphraate.



textuelles attestées. Pour la plupart de ces textes, il s'agit de leur première traduction en français<sup>21</sup>. Ajoutons qu'on ne saurait trop recommander la lecture de l'introduction et des deux premiers chapitres du volume d'Étude à qui voudrait s'initier au christianisme syriaque et à son plus glorieux représentant, Éphrem de Nisibe. Pour toutes ces raisons, il nous apparaît que le travail de G. Rouwhorst est un des meilleurs à avoir été consacrés, ces dernières années, à la tradition syriaque. (P.-H. P.)

12. David G. HUNTER, *A Comparison between a King and a Monk/ Against the Opponents of the Monastic Life. Two Treatises by John Chrysostom*. Coll. «Studies in the Bible and Early Christianity», 13. Lewiston/Queenston, The Edwin Mellen Press, 1988. 200 pages.

Le dénominateur commun des deux œuvres de Jean Chrysostome qui font l'objet de ce livre, est qu'elles sont, l'une et l'autre, des apologies de la vie monastique. La première (*Comparatio regis et monachi*, CPG 4500) est relativement brève, et son authenticité chrysostomienne est loin de faire l'unanimité. Les arguments qu'invoque Hunter en faveur de celle-ci ne sont pas dénués de poids (cf. p. 20 et suiv.) et on est porté de conclure avec lui sur une présomption favorable à Chrysostome. La seconde, qui s'étend sur trois livres (*Adversus oppugnatores vitae monasticæ*, CPG 4307) se présente en revanche comme un traité formel, et son authenticité n'a jamais été remise en question. Hunter offre une traduction anglaise annotée de ces deux ouvrages, précédée d'une longue introduction. Après avoir consacré le premier chapitre de cette introduction à une présentation de la phase monastique de la carrière de Chrysostome, il examine, dans le second, les questions d'authenticité, d'intention et de datation qui se posent à propos de ces œuvres (entre 372 et 378, ou après 379, pour la première; entre 378 et 386 pour la seconde). Le troisième chapitre («Pagan and Christian at Antioch») constitue l'élément le plus original de l'ouvrage et, outre les traductions nouvelles qu'il contient, sa véritable contribution aux études chrysostomiennes. Hunter y montre que l'intention de Chrysostome, tout au long de ces deux écrits, est apologétique. Beaucoup plus qu'une promotion de la vie monastique pour elle-même, Chrysostome attaque les vues non seulement d'intellectuels païens, comme le rhéteur Libanius, qu'il cite, et, à travers lui, l'empereur Julien, mais aussi de chrétiens, pour qui il ne saurait y avoir d'éducation ni de formation morale sans passer par la *paideia* grecque. Ces œuvres doivent donc être lues à deux niveaux, ascétique et apologétique. Car l'enjeu, pour Chrysostome, est de présenter la vie monastique comme une alternative valable à la *paideia* classique. Ce qui explique la vivacité que met Chrysostome à faire valoir son point, c'est le souvenir, maintenu vivant par des gens comme Libanius, du *revival* païen prôné par Julien. Non seulement celui-ci avait dénié à la «culture» chrétienne toute valeur intellectuelle et éducatrice, mais il avait interdit aux chrétiens, par sa fameuse loi scolaire de 362, l'enseignement des matières «classiques», en particulier de la rhétorique. Un des aspects les plus intéressants de la défense par Chrysostome de la culture chrétienne, bien mis en lumière par Hunter, c'est qu'elle pastiche l'apologie du paganisme entreprise par Julien et Libanius. De part et d'autre, on enregistre la même surenchère pour savoir quelle filière, de la païenne ou de la chrétienne, offre le plus sûr accès à la vertu. On peut cependant s'interroger sur l'efficacité de l'approche de Chrysostome. En présentant le culte des martyrs et la vie monastique (cf. p. 62) comme les moyens proprement chrétiens de formation morale, on se demande s'il ne fait pas le jeu de Libanius et consorts en avalisant l'idée que le christianisme n'a rien à voir avec la *paideia* classique. Sur ce point, comme sur bien d'autres, on ne peut manquer de trouver excessive

21. On appréciera la qualité, de clarté et de précision, de la langue de l'auteur. La même qualité caractérise la typographie de l'ouvrage. Cependant, à la page 33, lignes 5-6, nous nous sommes demandé s'il ne fallait pas lire: «Le ms. D a expressément omis la *première* (au lieu de: la dernière) partie» de l'hymne formé par *Cruc.* III et *Cruc.* VIII (cf. le tableau de la p. 28). À la page 38, ligne 9 du bas, on lira *raza* au lieu de *'emra*. P. 129, paenult. lin., lire «livre» au lieu de «chapitre». Également, p. 171, «hébreux» au lieu de «heureux». À la page 130, ligne 11 du volume de textes, lire «le début de mon nom».

l'attitude de Chrysostome. Celle-ci s'explique cependant par le fait que Chrysostome devait défendre la vie monastique sur deux fronts, attaquée qu'elle était par les intellectuels païens et par certains chrétiens, pas très heureux de l'attrait qu'exerçait sur leurs fils un idéal monastique qui n'était pas au-dessus de tout soupçon, même pour le fougueux prédicateur d'Antioche (cf. p. 8-14). Ce sont là des contradictions que David G. Hunter a su évoquer avec beaucoup de vivacité et de finesse, contribuant ainsi à une meilleure connaissance de l'apologétique chrétienne du IV<sup>e</sup> siècle. (P.-H. P.)

13. Agostino CLERICI, **La correzione fraterna in S. Agostino**. Coll. «Quaerere Deum», 7. Palerme, Edizioni «Augustinus», 1989. 124 pages.

Le thème que présente ce petit livre n'est sûrement pas l'un des plus importants dans la pensée d'Augustin. L'auteur reconnaît d'ailleurs qu'Augustin n'offre nulle part de synthèse sur ce sujet, qu'il aborde pourtant à l'occasion, notamment dans ses ouvrages de polémique. Cependant, l'étude de A. Clerici, précise et bien documentée, contribuera à une histoire de la discipline ecclésiale, dont la correction fraternelle constitue un des aspects (voir le chap. IV, intitulé «Entre laxisme et rigorisme»). L'analyse des textes d'Augustin relatifs à la correction fraternelle est attentive à les situer en perspective chronologique, ce qui donne une bonne idée des préoccupations pastorales de leur auteur : les premières années de presbytérat (chap. I), la controverse anti-manichéenne (chap. II), la crise donatiste (chap. III). Quant au chap. V, on y trouvera une lecture du *De correptione et gratia* à la lumière du thème retenu. Le dernier chapitre tente une synthèse de la doctrine augustinienne de la correction fraternelle, commodément résumée en huit points. Autant sinon plus que les spécialistes d'Augustin, cet ouvrage intéressera les historiens de la spiritualité, dans la mesure où la doctrine augustinienne de la correction fraternelle a connu, *via* Thomas d'Aquin (cf. p. 15-16) un rayonnement certain. (P.-H. P.)

14. Mary BRENNAN, **Guide des études érigéniennes. Bibliographie commentée des publications 1930-1987**. Coll. «Vestigia», 5. Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse/Paris, Éditions du Cerf, 1989. 341 pages.

Parmi les études modernes sur l'histoire de la philosophie médiévale, les recherches sur la vie, l'œuvre et l'époque (IX<sup>e</sup> siècle) de Jean Scot Érigène se sont multipliées, en particulier depuis la parution du livre de Dom Maïeul Cappuyns (*Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain/Paris, 1933 ; réimprimé à Bruxelles en 1964). Érigène travailla à la cour du petit-fils de Charlemagne, Charles-le-Chauve. La philosophie néo-platonicienne a exercé une grande influence sur lui ainsi que le mysticisme des pères grecs. Plusieurs auteurs ont noté le rôle important pour la philosophie médiévale de ses traductions remarquables des textes grecs du Pseudo-Denys, de Maxime le Confesseur et de Grégoire de Nyse. Il a tenté une synthèse entre christianisme et platonisme, en particulier dans le *Périphyseon* qui fut largement connu dans les siècles suivants. On souligne également l'influence d'Augustin, surtout dans le *De divina praedestinatione* où Érigène a été comparé à lui, tant pour sa vision sociale que l'on a rapprochée de celle de la *Cité de Dieu* que pour sa haute spiritualité.

Étant donné l'augmentation des recherches sur cet auteur, le livre de Mary Brennan, une bibliographie agrémentée de résumés des ouvrages parus depuis plusieurs décennies, est tout à fait précieux. Comme le précisent les éditeurs, il n'a pas paru utile d'en donner une traduction française, étant donné la concision des commentaires et l'usage auquel ils sont destinés. Il est divisé en quatre parties : la première, intitulée «Les Études érigéniennes», donne les sources et les répertoires bibliographiques, les divers comptes rendus sur l'état de la question ainsi que les Actes des colloques sur

Érigène. La deuxième contient les ouvrages traitant de la vie, du milieu intellectuel et de l'époque d'Érigène. La troisième, qui touche son œuvre, recense les études sur les manuscrits ainsi que les éditions critiques, tandis que la dernière partie, la plus importante, répertorie les recherches sur la pensée de l'auteur, ses sources, sa doctrine et son influence. Enfin, l'utilisation du volume est facilitée par trois index : index des auteurs, index des manuscrits et index thématique. La bibliographie commentée de Mary Brennan fait l'état de la question sur Érigène et s'avère ainsi un outil essentiel pour les futures recherches. (A. P.)

15. Marie-Thérèse NADEAU, **Foi de l'Église. Évolution et sens d'une formule**. Coll. «Théologie historique», 78. Paris, Beauchesne, 1988. 344 pages.

L'idée d'entreprendre une recherche sur l'expression «foi de l'Église» (*fides Ecclesiae*) est venue de l'embarras à justifier théologiquement le baptême des enfants, difficile à concilier avec le principe de la nécessité de la foi requise au baptême, ainsi que le rappelle Marc 16, 16. Mais, l'expression «foi de l'Église» est utilisée en d'autres contextes que celui du baptême, ce qui a incité Marie-Thérèse Nadeau à rechercher plus globalement son origine, ses diverses utilisations, les significations qu'elle a prises dans la littérature latine occidentale des treize premiers siècles. L'auteure a préféré se limiter strictement à cette expression, la relevant chez les auteurs les plus représentatifs, et le plus exhaustivement possible, malgré le fait qu'il n'y ait aucun instrument de travail permettant de la retrouver, hormis l'*Index Thomisticus*. Elle nous propose donc une sorte d'histoire de l'expression à partir d'un dossier de textes qui sont ainsi mis à la disposition du public. À la fin de chaque chapitre, les passages commentés sont commodément regroupés et donnés en latin.

L'ouvrage comprend trois parties : la première couvre d'abord la littérature patristique d'Irénée à Augustin, puis les principaux auteurs entre le v<sup>e</sup> et le xi<sup>e</sup> siècle ; la deuxième porte sur le xii<sup>e</sup> siècle qui marque un tournant puisque l'expression étudiée prend un sens nouveau, la troisième partie touche le xiii<sup>e</sup> siècle, le dernier chapitre étant entièrement consacré à Thomas d'Aquin. L'auteure tente, à chaque fois qu'il est possible, de distinguer dans l'expression «foi de l'Église», une signification objective, le contenu de la foi, et une signification subjective, l'attitude de confiance du croyant. Bien qu'il soit souvent difficile de faire la distinction, c'est ce procédé qui, selon elle, lui a permis entre autres de faire ressortir ce que signifiait la foi de l'Église pendant les onze premiers siècles, la foi étant alors avant tout comprise comme doctrine orthodoxe et vérité à croire, en regard des hérésies qui divisaient l'Église. Le premier à avoir utilisé l'expression en ce sens pourrait être Irénée de Lyon, dans l'*Adversus Haereses* (connu intégralement que par une très ancienne version latine), composé vers 180. Cet aspect objectif de l'expression «foi de l'Église» tient d'ailleurs une très grande place à toutes les époques étudiées. Pour la première fois, Anselme de Cantorbéry (1033-1109) met l'expression «foi de l'Église», comprise subjectivement, en lien avec le salut des enfants : ceux-ci peuvent en effet échapper à la condamnation, après le baptême, grâce à la vie de foi de ceux qui forment l'Église. On sent certainement l'influence d'Augustin, bien que celui-ci n'utilise pas l'expression «*fides Ecclesiae*» pour exprimer l'intervention des croyants en faveur de l'enfant. Les théologiens des xii<sup>e</sup> et xiii<sup>e</sup> siècles développeront cette idée, réservant l'usage subjectif de la formule principalement pour le baptême. Ainsi comprise, la foi de l'Église est une force qui complète la foi individuelle. Dans la ligne de cette tradition, Thomas d'Aquin souligne le rôle de l'Esprit qui, en tant que principe d'unité dans l'Église, permet que les biens de chacun deviennent communs à tous. (A. P.)

16. Allan FITZGERALD, O.S.A., **Conversion through Penance in the Italian Church of the Fourth and Fifth Centuries. New Approaches to the Experience of Conversion from Sin.** Coll. «Studies in the Bible and Early Christianity», 15. Lewiston/Queenston, The Edwin Mellen Press, 1988. 568 pages.

Cet ouvrage représente une contribution importante à l'étude de la discipline pénitentielle de l'Église ancienne. Il s'agit d'un secteur où les travaux ne manquent pas, mais dont l'examen et l'analyse sont loin d'avoir été menés à terme. Dans la mesure où elle est consacrée à un secteur géographique précis — l'Italie des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles — qui n'avait jusqu'ici fait l'objet d'aucun travail monographique, le travail du P. Fitzgerald élargit notre connaissance des modalités de la réconciliation des pécheurs dans l'Église ancienne. De son propre aveu (cf. p. 13), l'auteur a voulu réaliser, pour l'Italie des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, ce que le regretté Cyrille Vogel avait fait pour la Gaule. Le fil d'Ariane que suivra Fitzgerald tout au long de sa démarche lui est fourni par le rigorisme pénitentiel des évêques, des églises locales ou des groupes opposés à la réconciliation des *lapsi* qui se manifestent à partir de la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle. Fitzgerald montre bien comment ces groupes rigoristes, de provenance et de tendance très diverses, ont fini par faire cause commune, une fois passées les persécutions, et par s'opposer à tout ce qu'ils percevaient comme relâchement disciplinaire, non seulement face aux pécheurs et aux renégats, mais aussi dans les relations de l'Église avec l'État (cf. p. 33-34, à propos de Damase et des lucifériens). Par ricochet, la persistance d'un courant (ou de courants) rigoriste dans les communautés a forcé l'Église à préciser son enseignement sur la valeur et la non-réitération du baptême, sur les moyens de rémission des péchés et les modalités de la pénitence (publique ou privée). Un premier chapitre de l'ouvrage évoque le cadre historique du débat des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles concernant la discipline pénitentielle, ainsi que la littérature qu'il va provoquer. Le second chapitre analyse les images bibliques de la pénitence et du pardon que privilégie la littérature anti-rigoriste de l'époque. Ces images sont spécialement celles de «Pierre et du coq», et des femmes de l'Évangile, en particulier l'hémoroïsse et la pécheresse pardonnée, qui apparaissent comme des modèles de pénitence. Le thème de la repentance de Pierre est particulièrement présent non seulement dans la littérature mais aussi dans les représentations figurées qui ornent les sarcophages. Un appendice (p. 522-535) présentent d'ailleurs un inventaire des figurations de Pierre et du coq aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, montrant la grande diffusion du thème. Le chapitre III passe de l'étude des symboles à celles de la mise en œuvre de la pénitence et du pardon dans la vie quotidienne de l'Église, telle qu'on la devine à travers un certain nombre d'écrits théologiques et de sermons: Zénon de Vérone, l'*Ambrosiaster*, Ambroise de Milan, Maxime de Turin, Chromace et Rufin d'Aquilée, Filastre et Gaudence de Brescia, Jérôme, Pierre Chrysologue, Léon le Grand et le diacre romain anonyme auteur des trois sermons ou «allocutions» *de reconciliandis pœnitentibus*. La section consacrée à Ambroise de Milan met en lumière l'importance du triple modèle confession (*i.-e.* aveu des péchés) — correction — pardon dans l'ensemble de son œuvre<sup>22</sup>. De même, les «allocutions» du diacre romain permettent de connaître plus précisément les rôles dévolus par la pratique romaine de la réconciliation des pécheurs au diacre, à l'évêque et à la communauté. Le dernier chapitre, consacré à la législation papale depuis Damase jusqu'à Léon le Grand, illustre la fonction de gardien de la tradition jouée par le Siège romain dans l'élaboration de la discipline pénitentielle en Occident. L'ensemble de cette étude montre clairement que le débat entourant la réconciliation des *lapsi* a servi de catalyseur pour la mise au point d'une discipline de la réconciliation des pécheurs, en particulier le débat sur la (non-) réitération du baptême. La théologie du baptême et celle de la réconciliation apparaissent ainsi comme intimement liées. Comme l'écrit Fitzgerald (p. 488), l'Église a été amenée, par la force des

22. Une erreur d'impression, ou d'assemblage, prive le lecteur de la page 207 (à sa place est imprimée la p. 215), où devait débiter la section du chap. III (p. 207-229) consacrée à Ambroise de Milan.

circonstances, à miser sur la réconciliation des chrétiens baptisés plutôt que sur leur rebaptême. C'est tout un pan de cette évolution qui est ici restitué. (P.-H. P.)

**17. Yvette DUVAL, *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation «ad sanctos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du II<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*. Paris, Études Augustiniennes, 1988. 230 pages.**

L'objet de cette étude, l'inhumation auprès du corps des saints ou de leurs reliques dans la chrétienté du II<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècles, permet de soulever et de mettre en perspective différents problèmes qui intéressent le théologien comme l'historien, l'archéologue et l'épigraphiste. Beau sujet d'investigation pour qui s'intéresse aux rapports entre religion et culture, d'autant que la variété des sources disponibles, épigraphiques, archéologiques et littéraires, permet d'atteindre différents niveaux de représentations et de nuancer le tableau que nous nous faisons de l'antiquité chrétienne<sup>23</sup>. La première partie de l'ouvrage, la plus courte aussi, est consacrée à la nécessité de la sépulture. La principale source utilisée, mais non la seule, est le *De cura pro mortuis gerenda* composé en 420-21 par Augustin à l'occasion d'une lettre de Paulin de Nole qui sollicite son avis à propos de l'inhumation «*ad sanctos*». La deuxième partie est consacrée à la description de cette pratique, à une typologie des lieux, à ses modes, aux saints patrons. Les sources utilisées sont bien sûr archéologiques et épigraphiques, mais aussi littéraires. La troisième partie enfin, intitulée «*Mériter les bienfaits des saints*», aborde le sens de ces pratiques, analyse les interprétations qu'en donnent soit les épitaphes mêmes, soit les récits hagiographiques. Dans son avant-propos, l'A. se rappelle qu'elle pense à ce livre depuis trente ans. Le fruit de cette longue gestation est à tous égards remarquable, tant par la qualité de l'information et de l'expression, que par la richesse de la description et la rigueur de l'analyse. On regrettera cependant l'absence d'index des auteurs anciens et des œuvres cités, et d'un répertoire bibliographique des ouvrages utilisés.

L'inhumation «*ad sanctos*», que l'évêque de Nole et son épouse avaient choisie pour leur fils décédé ne rencontre pas la faveur d'Augustin. L'évêque d'Hippone se fait à cet égard l'interprète le plus explicite de la doctrine de l'Église. Pourtant, l'inhumation au plus près des restes des saints continuera d'être largement pratiquée par des chrétiennes et des chrétiens de toutes conditions, clercs ou laïcs, moines ou moniales, riches ou pauvres. Malgré le déni d'efficacité qu'Augustin lui oppose, cette pratique restera largement répandue, exprimant plus que la foi en la communion des saints, la confiance en l'efficacité pour le salut d'une âme de la proximité physique de reliques ou d'un saint cadavre. Cette confiance implique, la chose est mille fois attestée, la croyance en une certaine pérennité de la *societas* de l'âme et du corps : par delà la mort, le corps garderait une trace (*vestigia*) d'âme. Cette croyance, déviante aux yeux d'Augustin, prolonge dans le peuple chrétien une conception de la mort bien attestée par l'épigraphie païenne et présente dans tous les folklores. Cette pratique populaire ne sembla pas avoir été l'apanage du vulgaire, on l'a vu à propos du fils de Paulin et de Thérèse. Mais l'exemple venait de plus haut encore puisque Constantin lui-même avait fait édifier dans sa nouvelle capitale une basilique des Saints Apôtres où la dépouille impériale allait être déposée en 337 au milieu des douze. L'inhumation «*ad sanctos*» se fait ainsi le reflet en même temps que le garant de l'ordre qui régit la société des vivants et, par elle, le mort garde sa place dans le groupe, allant parfois jusqu'à participer à la liturgie. Enfin, autour de cette pratique et des textes qui en

23. Dans l'historiographie française récente, il faut sans doute replacer cette étude dans le courant de ce que l'on a appelé l'histoire des mentalités, et plus particulièrement dans le sillage des travaux de Philippe Ariès sur la mort (*Essais sur l'histoire de la mort en Occident, du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975; *L'homme devant la mort*, coll. «Points—Histoire, H82-83, Paris, Seuil, 1977»). Pour la période couverte par cette chronique, voir en particulier, toujours dans le domaine francophone, Victor SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Paris, 1980, et *L'inhumation privilégiée de IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle en Occident, Actes du Colloque de Créteil, mars 1984*, Y. Duval et J.-Ch. Picard, éd., Paris, 1986.

dévoilent le sens, se découvre une hiérarchisation des corps selon les mérites acquis: la suave dépouille du saint encore imprégnée de grâce et imputrescible atteint déjà à l'*aphtharsia* — si chère aux grecs — alors que la charogne du pécheur est vouée à une inéluctable putréfaction. À travers la naïveté de ces représentations et tout ce qu'elles doivent à une culture païenne que la nouvelle religion ne peut déraciner, c'est la pérennité de la croyance en la solidarité des vivants et des morts qui trouve en chrétienté de nouveaux modes d'expression. (L. P.)

18. M<sup>re</sup> Albert HOUSSIAU et Jean-Pierre MONDET, **Le sacerdoce du Christ et de ses serviteurs selon les Pères de l'Église**. Coll. «Cerfaux—Lefort», 8. Louvain-la Neuve, Centre d'histoire des religions, 1990. 267 pages.

Ce volume réunit en réalité deux textes distincts. Le premier, de M<sup>re</sup> A. Houssiau, a pour titre *Le sacerdoce ministériel dans l'Église ancienne* (p. 1-47), et le second, de J.-P. Mondet, *Sacerdoce du Christ et sacerdoce ecclésial. Le témoignage de S. Jean Chrysostome* (p. 47-267). M<sup>re</sup> Houssiau, consacré en 1986 évêque de Liège, fut pendant longtemps professeur de liturgie, d'histoire de la liturgie et de la théologie à la faculté de théologie de Louvain-la-Neuve, dont il fut également le doyen. Il propose une réflexion synthétique sur la conception du sacerdoce chez les Pères, envisagée successivement selon les aspects du sacerdoce des fidèles, du ministère, des rôles du prêtre dans l'Église, du charisme sacerdotal comme participation au mystère du Christ et de l'Esprit. Comme l'atteste explicitement la note empruntée à Henri de Lubac<sup>24</sup> ajoutée par l'éditeur (Julien Ries) à la fin de ce texte, il faut comprendre cette synthèse comme une tentative de réponse aux critiques qui voient dans la conception catholique du sacerdoce un héritage médiéval, une synthèse élaborée tardivement dans une perspective sacrale et qui aurait bloqué la présidence ecclésiale et la présidence eucharistique, le ministère de la Parole et le ministère cultuel en un seul, au profit de celui-ci et au détriment de celui-là.

Au cours de sa longue carrière de louvaniste, M<sup>re</sup> Houssiau a dirigé de nombreux doctorats. Le dernier fut celui de Jean-Pierre Mondet dont la dissertation était intitulée «Le sacerdoce dans le commentaire de l'épître aux Hébreux de saint Jean Chrysostome». La seconde étude contenue dans le présent volume offre une synthèse découlant de ce travail, et malgré son titre plus général, c'est essentiellement au commentaire chrysostomien de l'épître aux Hébreux qu'elle est consacrée. L'importance du thème du Christ-Prêtre dans l'Épître aux Hébreux, l'absence de travaux importants sur ce texte de Chrysostome, et le fait que ce même thème du Christ-Prêtre est totalement absent du *De Sacerdotio* que Jean consacre au sacerdoce ministériel sont autant de raisons qui ont amené l'A. à s'intéresser à ce commentaire. Il ne s'agit pas d'un commentaire *stricto sensu*, mais plutôt des 34 homélies sur cette épître que Jean aurait prononcées à Antioche entre 396 et 398<sup>25</sup>, et qui ne furent éditées qu'après sa mort à partir de transcriptions sténographiques et à l'initiative du prêtre antiochien Constance ou Constantin. Malgré leur importance, ces homélies dont l'authenticité chrysostomienne n'a jamais été sérieusement mise en doute, n'ont guère retenu l'attention des patrologues. Ce fait est peut-être attribuable en partie à leur caractère tachygraphique et posthume. Peut-être ont-elles aussi

24. Henri DE LUBAC, «Le dialogue sur le sacerdoce de saint Jean Chrysostome», *NRT*, 100 (1978), pp. 822-831, repris dans *Théologie de l'histoire. I. La lumière du Christ*. Paris, DDB, 1990, pp. 19-29.

25. À la suite de I. OPELT («Das Ende von Olympia. Zur Entstehungszeit der Predigten zum Hebräerbrief des Johannes Chrysostomos», *ZKG* 81 [1970], pp. 64-69) dont la position a été adoptée par M. Geerard dans la *Clavis* (§ 4440), l'A. abandonne la position traditionnelle qui date ces homélies de la période constantinopolitaine, et conclut que celles-ci furent prononcées à Antioche entre 396 et 398.

un peu souffert de l'éclat trop vif du *De sacerdotio*, qui a depuis toujours suscité l'admiration de ses lecteurs<sup>26</sup>.

Une brève introduction est consacrée aux principales caractéristiques du Commentaire, comme œuvre homilétique dont l'intention est à la fois pastorale et polémique, à l'influence de l'œuvre de Chrysostome sur la tradition exégétique de l'Épître en Orient et en Occident, et à l'exégèse biblique de Chrysostome. La première partie, consacrée au sacerdoce du Christ est divisée en six chapitres qui portent successivement sur la christologie dans l'ensemble de l'œuvre de Jean, sa christologie dans le Commentaire, le sacerdoce du Christ préfiguré dans l'A.T., le sacerdoce du Verbe incarné, le sacerdoce terrestre du Christ, le sacerdoce céleste du Christ, le Christ médiateur du Testament nouveau. La deuxième partie, consacrée au sacerdoce ecclésial, est subdivisée en trois chapitres portant d'abord sur le sacerdoce ministériel, et ensuite sur le sacerdoce commun des fidèles, le troisième formant conclusion. Des index des auteurs anciens, des auteurs récents et un index thématique complètent utilement l'ensemble. Bien que n'enlevant rien à ses qualités intrinsèques, des coquilles typographiques malheureusement trop nombreuses déparent l'ouvrage. Ainsi, pour ne mentionner que celles qui pourraient induire en erreur un lecteur non averti, il faut lire à la p. 66 *henôsis* au lieu de *kenosis* à propos de l'union des natures dans le Christ; de même faut-il lire à la p. 80, monarchianisme et non monarchiasme.

Comme s'en ouvre l'A. dans une note liminaire, ses recherches chrysostomiennes sont motivées par une perspective essentiellement ecclésiale et pastorale que confirme à la toute fin de l'épilogue l'évocation de l'*Instruction sur l'Étude des Pères de l'Église dans la formation sacerdotale* (promulguée par la Congrégation pour l'Éducation catholique le 10 novembre 1989). En ce sens, il enrichit certainement la réflexion de la théologie catholique sur le sacerdoce en y intégrant un riche matériau jusqu'ici négligé. (L. P.)

19. Robert BEULAY, **L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII<sup>e</sup> siècle**. Avant-propos de Antoine GUILLAUMONT, membre de l'Institut. Coll. «Théologie historique», 83. Paris, Beauchesne, 1990. 524 pages.

Si la personnalité et l'œuvre de Jean de Dalyatha sont aujourd'hui mieux connues, on le doit pour une bonne part aux recherches que lui a consacrées depuis quelques décennies le Père Robert Beulay. Dans la foulée d'une thèse de doctorat soutenue en 1974, le P. Beulay a édité, en 1978, les *Lettres* de Jean de Dalyatha (en *Patrologia orientalis*, fasc. n° 180), et, en 1987, sous le titre de *La lumière sans forme*, une introduction à l'étude de la mystique chrétienne gréco-orientale destinée à servir de préliminaires et d'assises au travail que nous présentons maintenant et qui offre une analyse détaillée de la théologie spirituelle de Jean. Et le P. Beulay prépare encore une édition des *Homélies* (27 sont conservées) du même auteur. Toutes ces années de recherche sont cependant pleinement justifiées par l'importance de Jean de Dalyatha. Celui-ci apparaît en effet, à la lecture des travaux du P. Beulay, comme l'un des grands mystiques non seulement de la tradition syro-orientale (appelée encore nestorienne) mais de la tradition chrétienne dans son ensemble, digne de figurer, par la qualité et la profondeur de son œuvre, à côté d'un Jean de la Croix ou d'une Thérèse d'Avila. Né vers 690 et mort vers 780, Jean de Dalyatha passa sa vie de moine, d'ermite et de supérieur de couvent dans le nord de l'Irak actuel, région où se produisit, du VI<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle, comme le rappelle M. Antoine Guillaumont en avant-propos, la grande floraison de la mystique syro-orientale. C'est la même région, note encore M. Guillaumont, qui verra naître la mystique musulmane avec les premiers

26. Ainsi qu'en témoigne Germain de Brie, chanoine de Notre-Dame de Paris et éditeur de ce texte, dans une lettre à son ami Érasme datée de 1526, témoignage rapporté par Henri DE LUBAC, *art. cit.*, p. 822.

soufis. D'ailleurs, l'œuvre de Jean de Dalyatha, tout en étant profondément originale, représente une synthèse achevée des divers éléments de la tradition dont elle est tributaire. Dans ses « préliminaires », le P. Beulay résume ainsi l'enracinement traditionnel de l'auteur qu'il étudie : « l'enseignement de Jean de Dalyatha s'insère dans la tradition mystique syro-orientale qui, sur le plant primitif constitué par Éphrem, Aphraate, le *Livre des degrés* et les premiers maîtres orientaux de la vie monastique (tels l'Abbé Isaïe et l'Abbé Marc), a greffé les apports d'Évagre, du Pseudo-Macaire, du Pseudo-Denys » (p. 22). À cet héritage il faut joindre les « devanciers nestoriens » de Jean, au VII<sup>e</sup> siècle, dont le mieux connu est Isaac de Ninive, et l'apport de Grégoire de Nysse.

À la lecture des analyses du P. Beulay, on reste ébahi devant l'ampleur de la culture théologique et mystique de Jean de Dalyatha, autant que devant l'originalité et l'équilibre de sa propre pensée. Pour présenter l'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, le P. Beulay a choisi de suivre et d'analyser une à une les diverses étapes du progrès spirituel telles qu'elles apparaissent dans son œuvre, en particulier dans les *Homélies* 2 à 6, dont il appert qu'elles forment un tout, « dont le sujet, s'il ne concerne pas la vie spirituelle dans son ensemble, n'en embrasse pas moins la plus grande partie, puisqu'il s'agit des étapes de toute la vie érémitique, depuis l'entrée dans la solitude jusqu'aux sommets de la contemplation » (p. 41). Partant « à la recherche d'une structure du progrès spirituel dans la pensée de Jean de Dalyatha », le P. Beulay montre, dans son Introduction, comment Jean organise sa conception du progrès spirituel selon un schéma tripartite — purification, sanctification et illumination, union — qui intègre aussi bien la distinction évagrienne des phases pratique et gnostique, que les trois moments (purification, illumination et union) de la théorie dyonisienne. À ce schéma tripartite largement traditionnel, Jean adjoint une distinction qui paraît lui être propre (cf. p. 49), le passage de la voie de l'amour, caractéristique de la phase de purification, à celle de la dilection, qui préside à la sanctification-illumination et à l'union. Un tel schéma n'a rien de statique, car, pour Jean comme pour tous les mystiques authentiques, la notion de progrès spirituel est fondamentale. Comme le note justement le P. Beulay, Jean de Dalyatha « est davantage un maître soucieux de l'avancement des âmes par les étapes d'un chemin qu'il connaît par expérience, qu'un théoricien qui expose une doctrine dans un cadre systématique » (p. 150). En se proposant de « décrire les progrès de la vie spirituelle du moine, depuis le moment où il se tourne résolument vers Dieu jusqu'à sa mort et son entrée dans la vie éternelle du monde nouveau » (p. 51), le P. Beulay réussit précisément à évoquer la théologie mystique de Jean de Dalyatha dans sa dynamique et son mouvement.

Il est à souhaiter que les lecteurs potentiels de l'ouvrage du P. Beulay ne se laisseront pas rebuter par le nom exotique de l'auteur auquel il est consacré. En effet, tous ceux qui souhaitent connaître un secteur ignoré de l'histoire de la mystique chrétienne seront admirablement servis par cet ouvrage. Par-delà une magistrale présentation de Jean de Dalyatha, on y trouve en effet quantité d'aperçus historiques et doctrinaux sur des aspects fondamentaux de l'expérience mystique d'Orient et d'Occident, chrétienne ou non. À titre d'exemple, il suffira de mentionner le chapitre consacré au « problème théologique de la vision de Dieu » (p. 423-464), ou celui sur « la pratique de la prière » (p. 114-145)<sup>27</sup>. Mais ce n'est là qu'une infime partie de la richesse d'un travail basé sur une longue fréquentation de l'œuvre d'un auteur naguère encore quasi inconnu. (P.-H. P.)

27. Les syriacisants y trouveront, pp. 130-131, des réflexions intéressantes sur la traduction à donner aux termes syriaques *hawnâ* et *mad'â*, qui rendent habituellement le grec *noûs*, « intellect ». La traduction proposée, « intellect spirituel », rend bien toutes les harmoniques de *hawnâ*.



20. Endre VON IVANKA, **Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église**, traduit de l'allemand par Elisabeth KESSLER. Coll. «Théologiques». Paris, PUF 1990. 469 pages.

On saura gré à Rémi Brague et Jean-Yves Lacoste d'avoir ouvert la collection qu'ils dirigent à cette traduction d'un recueil paru en 1964 des principaux articles que l'A. avait consacrés à l'étude des rapports entre le platonisme et le christianisme au cours des trente années précédentes. Certains essais qu'il contient eurent une influence considérable sur la recherche, pensons par exemple à «Vom Platonismus zur Theorie der Mystik» («Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa»), *Scholastik* XI (1936) 163-95, qui fut répercuté dans la recherche francophone par le livre de J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique* (Paris, Aubier, 1944). Depuis la parution de ce livre en 1964, l'étude des rapports entre le platonisme et la littérature chrétienne a certes beaucoup progressé. Il importait néanmoins de mettre entre les mains des lecteurs francophones cet ensemble de travaux qui marqua d'une si profonde empreinte toute la recherche postérieure.

Le premier chapitre est consacré à un exposé général du platonisme comme système et dans ses rapports avec les autres systèmes philosophiques modernes et anciens, y compris bien sûr le néoplatonisme. La suite du volume est consacrée aux «premières rencontres». c'est-à-dire aux apologistes: Justin, Tatien, Athénagore, et à Clément d'Alexandrie, puis à Origène, Grégoire de Nysse, Augustin, Denys l'Aéropagite, Maxime le Confesseur, puis au Moyen Âge occidental. Le chapitre IX est consacré aux rapports entre l'hésychasme et le platonisme. Le dernier chapitre, enfin, propose une rétrospective et des considérations sur les rapports existant en théologie chrétienne entre le mode de pensée occidental aristotélicien et oriental platonicien. L'ouvrage est complété par une notice biographique de l'A., une bibliographie des principaux ouvrages et articles consacrés à ce thème depuis 1964, et un index onomastique qui en font un excellent instrument de travail.

Les différents articles regroupés dans ce volume ayant été classés selon un ordre logique et n'étant pas accompagnés de notices faisant état du lieu et de la date de leur publication originale, le lecteur qui désire suivre la progression de la pensée de l'A. à travers les années devra se référer à la bibliographie de ses œuvres, complète jusqu'en 1971, publiée dans la revue *Kairos* 15 (1973) 319-23.

Il n'y a pas lieu ici de se livrer à une appréciation des différentes parties de cet ouvrage à la lumière de la recherche plus récente. Ce ne serait pas rendre justice à des travaux dont certains datent de plus d'un demi-siècle. Certains textes gardent néanmoins toute leur valeur. Pensons par exemple aux pages consacrées au néoplatonisme (p. 68-81) qui constituent une excellente synthèse sur le sujet.

Le souci constant que manifeste l'A. de démêler les doctrines erronées des doctrines légitimes, de chercher à savoir, par exemple, si l'influence de l'Origène du *Traité des Principes* fut de transformer les pensées platoniciennes ou d'altérer la doctrine chrétienne (p. 99), l'amène parfois à juger des interactions entre le platonisme et le christianisme d'un point de vue normatif qui dépasse les prérogatives de l'historien. Le lecteur doit cependant être conscient de l'optique qui a présidé à l'élaboration de cette œuvre, et dont l'A. s'ouvre explicitement dans sa Préface. Il ne s'agit pas pour lui d'opposer le platonisme et la pensée chrétienne comme deux systèmes, ce qui obligerait, à propos de l'utilisation de thèmes platoniciens particuliers, de considérer le rôle qu'ils jouent dans le système platonicien. Il s'agit plutôt de considérer la fonction et l'influence qu'ont exercées des thèmes platoniciens isolés, une fois repris dans la pensée chrétienne. Cette méthode est défendable, car un élément d'emprunt prend souvent, dans un nouvel ensemble auquel il est intégré, des connotations et même une signification qu'il n'avait pas dans son contexte d'origine. Là où l'optique adoptée par l'auteur est plus sujette à caution, c'est lorsqu'il en présente ainsi le but: «Que dans une optique de

ce genre, le contenu authentique de vérité des thèmes ou des principes de la pensée platonicienne semble pourtant bien des fois ressortir de façon plus pure et plus originelle, avec plus de «réalité» intellectuelle, que ce n'est le cas sous la forme qui correspond à sa fonction à l'intérieur du système platonicien, c'est, si notre analyse est convaincante, ce qui se dégagera comme le résultat de nos recherches» (p. 9). Il y a là l'affirmation d'une volonté délibérée d'outrepasser les prérogatives de l'historien de la pensée, et d'adopter une approche normative dont les postulats de base, qui demeurent implicites, affectent à des degrés divers l'ensemble des travaux de l'auteur.

Quoi qu'il en soit, cet ouvrage demeure essentiel pour quiconque s'intéresse aussi bien à l'histoire du dogme qu'à l'histoire plus générale des idées. (L. P.)

21. Othmar PERLER, **Sapientia et Caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag**, herausgegeben von Dirk van Damme und Otto Wermelinger unter Mitarbeit von Flavio Nuvolone. Coll. «Paradosis», 29. Freiburg Schweiz, Universitätsverlag, 1990. xiv-632 pages.

On ne pouvait mieux rendre justice au sous-titre de la collection «Paradosis» («Contributions à l'histoire de la littérature et de la théologie chrétiennes anciennes») qu'en publiant en un *totum* les articles du professeur fribourgeois Othmar Perler. Ce sont en effet les résultats de plus d'un demi-siècle d'activité scientifique que rassemblent ces quelque six cents pages, en trente-et-un articles ou contributions dont certaines ont l'ampleur de véritables monographies. L'ensemble de la matière est reparté en six catégories qui reflètent autant de secteurs illustrés par le Prof. Perler: I. Cyprien de Carthage; II. Ignace d'Antioche; III. Augustin d'Hippone; IV. Méliton de Sardes; V. Archaeologica; VI. Varia (Justin, I *Apol.* 66; *Protévangile de Jacques*; patristique à Vatican II; culte marial). Il faut noter tout de suite que les articles repris dans ce volume ne représentent qu'une petite partie de la production de leur auteur: en effet, sa bibliographie scientifique, rassemblée par Flavio Nuvolone, ne compte pas moins de 133 titres. Ceux qui ont été retenus constituent des apports particulièrement importants à l'histoire littéraire. La plupart d'entre eux portent même sur des sujets qui ont fait, et font toujours, l'objet d'âpres débats entre spécialistes. C'est donc dire qu'ils sont loin d'avoir perdu leur actualité. On pourra ainsi lire quatre articles (totalisant une centaine de pages) sur la double rédaction du *De Unitate* de Cyprien, cinq sur les lettres d'Ignace et autant sur Méliton de Sardes. Outre la bibliographie déjà signalée, l'ouvrage se termine par trois index, biblique, des auteurs anciens et des auteurs modernes. Quand il porte sur une œuvre aussi cohérente et aussi novatrice que celle d'Othmar Perler, un recueil comme celui-ci est une véritable bénédiction pour ses utilisateurs. Les éditeurs de ce très bel ouvrage ont droit à toute leur gratitude. (P.-H. P.)

### *Éditions et traductions*

22. Origène. **Homélies sur Ézéchiél**. Texte latin. Introduction, traduction et notes par Marcel BORRET. Coll. «Sources chrétiennes», 352. Paris, Les Éditions du Cerf, 1989. 524 pages.

Après le *Contre Celse*, les *Homélies sur le Lévitique* et les *Homélies sur l'Exode*, voici une autre contribution importante de Marcel Borret, dont la maîtrise de la traduction nous permet encore une fois d'être saisis par le souffle d'Origène. Plusieurs œuvres de l'Alexandrin, dont les 14 *Homélies sur Ézéchiél* (où Origène ne commente qu'une partie seulement du texte prophétique), ne nous sont parvenues qu'à travers une traduction, ici celle de Jérôme en latin, dont la préface est d'ailleurs célèbre: Jérôme s'y explique sur sa méthode de traduction et décrit les trois sortes d'œuvres composées par Origène, soit les Commentaires, où le texte de l'Écriture est interprété dans sa continuité et avec beaucoup d'érudition, les Homélies, dont le style est plus simple et plus exhortatif,

et qui se conforment au découpage des lectures liturgiques, et enfin, les Scolies, sortes de notes sur des passages obscurs n'ayant, selon Pierre Nautin, qu'un rôle de suppléance pour les Commentaires qu'Origène n'avait pu faire. Dans l'introduction, Marcel Borret fait le bilan des traductions de Jérôme, sans toutefois porter de jugement sur la valeur de ces traductions, et signale l'influence incessante d'Origène sur Jérôme, même après que ce dernier eut pris parti contre l'origénisme. La première partie de l'introduction est un essai de datation des *Homélies sur Ézéchiël* qui remet en question l'interprétation traditionnelle du témoignage d'Eusèbe (*Histoire ecclésiastique* VI, 36, 1), l'auteur se ralliant aux critiques déjà exprimées par J. Scherer («Sources chrétiennes», 67, Paris, 1960) et P. Nautin (*Origène, sa vie et son œuvre*, Paris, 1977). Suite à ces critiques, il propose une chronologie relative des homélies en étudiant, dans l'introduction et les notes complémentaires, les références, renvois ou rappels faits par Origène d'une œuvre à l'autre. Ces références, déjà signalées ponctuellement par les différents éditeurs, sont nombreuses dans l'ensemble des homélies et sont de ce fait de véritables points de repère. Elles permettent, selon l'auteur, de reconstituer l'ordre de la prédication d'Origène: homélies sur la série sapientielle, sur la série prophétique, sur la série historique. Suite à cette chronologie relative, il propose une chronologie absolue basée sur les recherches de P. Nautin: l'ensemble des trois séries d'homélies aurait été prononcé entre 239 et 242 à Césarée de Palestine.

Le texte latin a été critiquement établi par W. A. Baehrens (*Origenis Homiliae in Ezechiel*, GCS 33 (8), Leipzig 1925). La traduction est accompagnée de notes au bas des pages ainsi que de notes complémentaires et elle est suivie de trois index: un index scripturaire, un index des noms propres et un index analytique très fourni. La note complémentaire 13 donne un aperçu intéressant sur la distinction des sens de l'Écriture dans les homélies d'Origène, sur les différents termes qui les désignent, lettre, histoire et allégorie, et fait valoir la richesse et la souplesse de leur emploi, variable d'un texte à l'autre et à l'intérieur d'une même œuvre. La note complémentaire 14 explique le thème général de l'œuvre: le symbolisme conjugal qui illustre l'histoire empirique d'Israël figure l'union du Christ et de l'Église. Il faut noter l'extraordinaire méditation d'Origène, en VI, 6, sur la passion de l'amour divin, éprouvée par le Père même qui se met dans une disposition incompatible avec la grandeur de sa nature. (A. P.)

**23. Basile de Césarée. Sur le baptême.** Texte grec de l'édition U. Neri. Introduction, traduction et annotation par Jeanne DUCATILLON. Coll. «Sources chrétiennes», 357. Paris, Les Éditions du Cerf, 1989. 324 pages.

Les deux discours (*logoi*) sur le baptême transmis sous le nom de Basile de Césarée (CPG 2896) ont été longtemps suspectés d'inauthenticité et même attribués, dès le <sup>xviii</sup> siècle, à Eusthate de Sébaste. Cependant, des recherches récentes, celles, notamment, de J. Gribomont et de U. Neri, ont eu raison des objections, surtout stylistiques et littéraires, formulées à l'encontre de la paternité de Basile de Césarée à l'endroit de ce *de baptismo*, dont il faut bien admettre qu'il est d'une composition un peu particulière. En effet, si le livre I présente une certaine unité, avec ses trois chapitres qui commentent plus ou moins Mt 28, 18-20, le livre II, en revanche, offre un ensemble de treize questions-réponses, dont le rapport au baptême est souvent très ténu. Ces *erotapokriseis* apparaissent plutôt comme un complément des ouvrages ascétiques (*Petites et Grandes règles*) de Basile, dont elles sont d'ailleurs proches dans le temps. En effet, Mme Ducatillon date avec beaucoup de vraisemblance le traité de Basile de 364-366 (cf. p. 24), peu après la première rédaction des *Règles*. L'introduction de Mme Ducatillon donne une présentation claire et succincte des problèmes posés par l'œuvre, en particulier de son arrière-plan marqué par l'opposition à Eusthate de Sébaste. La traduction est précise et l'annotation, bien que réduite, éclaire néanmoins plusieurs aspects du texte, notamment la dette de Basile envers la terminologie stoïcienne et la rhétorique. Au nombre des sources de Basile, Mme Ducatillon a su identifier la reprise d'un aphorisme emprunté textuellement aux *Sentences de Sextus*

(I,2,1, lin. 30-31 = *Sent.* 10), qu'il faut verser au dossier sans cesse croissant des attestations patristiques de cette gnomologie. Il est à noter que Basile désigne l'auteur de ce recueil comme «l'un de nos sages», ce qui signifie, comme l'a bien vu Mme Ducatillon (p. 101, n. 5), qu'il le tient pour chrétien, à l'instar d'ailleurs d'Origène (cf. *In Ezech.* I, 11). Mais il reste bien des points du *de baptismo* basilien qui auraient mérité un commentaire précis. Par exemple, on aimerait savoir qui sont ces partisans de la «justice selon la loi» (cf. I, 1544 c et 1557 c), avec lesquels Basile semble entretenir une polémique. On se demande s'il n'y a pas, sous-jacente aux propos de Basile, une pointe anti-juive, ou anti-judéo-chrétienne. Malgré les zones d'ombre qui subsistent, la présente édition offre une base solide qui permettra de poursuivre la recherche sur un texte qui ne manque pas d'intérêt. (P.-H. P.)

**24. Évagre le Pontique. Le gnostique ou À celui qui est devenu digne de la science.** Édition critique des fragments grecs, traduction intégrale établie au moyen des versions syriaques et arménienne, commentaire et tables par Antoine GUILLAUMONT et Claire GUILLAUMONT. Coll. «Sources chrétiennes», 356. Paris, Les Éditions du Cerf, 1989. 208 pages.

Les récentes études sur Évagre (né en 346, mort en 399) ainsi que les éditions de texte nous permettent de mieux connaître la sagesse des Pères du désert. Le *Gnostique* d'Évagre forme une sorte de trilogie avec le *Traité pratique* ou *Le moine* auquel il fait suite et les *Kephalaia gnostica*, à qui il semble servir d'introduction. Le *Traité pratique* a déjà été édité par Antoine et Claire Guillaumont dans les «Sources chrétiennes», vol. 170-171. Ceux-ci soulignent, dans l'introduction au nouveau texte, le lien étroit existant entre le *Gnostique* et le *Traité pratique*, qui le précède dans plusieurs manuscrits, en notant les correspondances internes au point de vue littéraire et théologique. La pratique, qui vise à purifier l'âme des passions, à procurer l'impassibilité, thème cher à Évagre, est la condition nécessaire pour accéder à la vie gnostique, c'est-à-dire à la science ou à la contemplation spirituelle. C'est par le biais d'Évagre que le mot «gnostique», emprunté à Clément d'Alexandrie, se serait répandu dans la littérature monastique. Et, comme chez Clément, le gnostique a pour fonction principale d'enseigner, son enseignement visant essentiellement le salut. Tel est le sujet du livre qui répond aux questions suivantes, telles qu'énumérées par les auteurs dans leur introduction: À quelles conditions le gnostique pourra-t-il enseigner? Qu'enseignera-t-il? Comment enseignera-t-il? Cette connaissance spirituelle, qui ne doit être enseignée qu'à ceux dont la progression vers l'impassibilité est suffisamment avancée, se rapporte à l'exégèse spirituelle de l'Écriture, à la physique, dont le but «est de révéler la vérité cachée dans tous les êtres» (chap. 49) et enfin, à la théologie. L'ouvrage d'Évagre se termine sur un très beau thème, celui du gnostique, qui «ayant constamment le regard tourné vers l'archétype» (chap. 50), c'est-à-dire Dieu dont l'homme est l'image, doit chercher à retrouver chez ses disciples cette image de Dieu. Selon les auteurs, le *Gnostique* évoque l'enseignement même d'Évagre au désert des Kellia; ils situent également ce texte dans la tradition scolaire et savante qu'Évagre a reçue, en soulignant l'influence à la fois païenne (celles des philosophes néoplatoniciens en particulier) et chrétienne (celle de Basile et de Grégoire de Naziance, mais aussi celle de Clément et d'Origène). La forme même du «képhalaion» adoptée dans ce livre est empruntée à cette tradition scolaire.

Le *Gnostique*, dans son intégralité, a disparu de la tradition grecque directe. Cette disparition qui a pu être entraînée par celle des *Kephalaia gnostica*, est survenue probablement à la suite de la condamnation d'Évagre en 553. Il ne reste donc, en grec, que des fragments représentant un peu plus de la moitié du livre. Nous possédons cependant des versions faites directement à partir du texte grec, une version arménienne et trois syriaques, la troisième n'étant qu'une révision de la première. Le texte est ainsi établi, pour la première fois, à partir de ces quatre versions, en plus du grec. Les auteurs donnent dans l'introduction une description détaillée des différents manuscrits pour les

fragments grecs, des parties conservées en grec par la tradition indirecte ainsi que des versions anciennes. Après une analyse précise du caractère et de la valeur des versions, est expliquée la méthode utilisée pour l'établissement du texte, méthode complexe et subtile puisqu'il est malheureusement impossible de parvenir à un classement satisfaisant des quatre versions et des fragments grecs. La traduction, qui a l'avantage d'être fondée sur l'ensemble des témoins, repose, pour les chapitres dont le grec a disparu, sur une rétroversion grecque que les auteurs ont jugé prudent de ne pas publier. L'ensemble de l'édition est de grande qualité et s'avère une contribution de première importance pour l'histoire du monachisme. (A. P.)

25. **Grégoire de Nysse. Lettres.** Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre MARAVAL. Coll. «Sources chrétiennes», 363. Paris, Les Éditions du Cerf, 1990. 346 pages.

On sait l'intérêt tout particulier que présentent les recueils de lettres des auteurs de l'antiquité chrétienne. Ils nous révèlent bien des aspects de la vie des individus et des communautés qui n'émergent pas dans les œuvres appartenant à d'autres genres littéraires. Comme le note Pierre Maraval (p. 15), l'épistolier de Grégoire de Nysse, par comparaison avec les autres qui nous sont parvenus, ne revêt pas une très grande importance quantitative : trente pièces au total, dont deux ne sont pas de Grégoire mais lui ont été adressées. Néanmoins la correspondance du Nysséen méritait non seulement d'être traduite, mais également d'être rééditée et commentée comme l'a fait le spécialiste reconnu qu'est le Prof. Maraval. Disons tout de suite que l'étude de la transmission du texte (p. 53-77) lui a permis d'améliorer le texte de ses prédécesseurs, surtout G. Pasquali, de décrire la situation textuelle propre aux quatre ensemble (lettres 1, 2, 3 et 4-30) qui partagent les pièces du recueil, et de trancher, en faveur de Grégoire, le problème d'authenticité posé par la lettre 1. Quant au premier chapitre de l'introduction (p. 15-52 : «Grégoire de Nysse d'après ses Lettres»), il apporte de nombreux compléments à notre connaissance de la biographie et de la pensée de l'évêque de Nysse. On y remarque, ainsi que dans l'abondante annotation qui accompagne la traduction, une connaissance intime de l'œuvre de Grégoire, habilement mise à profit pour redonner à des textes parfois très courts le contexte permettant leur interprétation. Au plan du contenu, ces lettres vont des préoccupations les plus concrètes — construction d'un martyrium (lettre 25), fourniture de solives (lettre 27) — aux questions dogmatiques liées au débat trinitaire (lettres 5 et 24) en passant par les problèmes de politique ecclésiastique auxquels Grégoire fut mêlé (p. ex., lettre 17, adressée aux prêtres de Nicomédie). Signalons aussi la très particulière lettre 2, qui fait état d'un point de vue assez critique — et de bon sens — sur le profit spirituel à tirer de la visite des lieux saints. Dans l'ensemble de ces textes, on retrouve presque à chaque page un élément caractéristique de la pensée de Grégoire, et que P. Maraval appelle la «cohabitation sans heurts entre foi chrétienne et culture païenne» (p. 43). Cela transparaît peut-être davantage dans les deux lettres (13 et 14) adressée au célèbre rhéteur d'Antioche, Libanius. Notons au passage, en 14, 7, une référence au *logos*, à la fois Christ, discours et parole (cf. p. 206, n. 1), qui est tout à fait dans la ligne de la philosophie religieuse du paganisme du IV<sup>e</sup> siècle. Même si le corpus des *Lettres* de Grégoire de Nysse reste modeste, l'étude qu'en fait Pierre Maraval dans cette édition constitue une importante contribution à notre connaissance de Grégoire de Nysse et de la Cappadoce chrétienne. (P.-H. P.)

26. **Nicolas Cabasilas. La vie en Christ.** Introduction, texte critique, traduction et annotation par Marie-Hélène CONGOURDEAU. Coll. «Sources chrétiennes», 355 et 361. Paris, Les Éditions du Cerf, 1989-1990. 360 et 248 pages.

Avec Nicolas Cabasilas (vers 1320 — vers 1397/98), la collection des «Sources chrétiennes» nous mène jusqu'à la fin de la période byzantine. Mais cette fin est avant tout continuité, car «l'ultime

ouvrage d'un des derniers grands auteurs byzantins se trouve être l'aboutissement d'une tradition spirituelle qu'il récapitule en quelque sorte», et dans laquelle il est «à la fois foncièrement traditionnel et profondément original» (vol. 1, p. 41). À ce titre, l'œuvre de Cabasilas peut être lue à la lumière de celle des Pères antérieurs, notamment de Cyrille de Jérusalem, de Jean Chrysostome et du Pseudo-Denys pour la liturgie, et d'Évagre pour la mystique. De façon plus immédiate, Nicolas Cabasilas se situe dans un courant spirituel que Mme Congourdeau qualifie d'«esthétique», ce terme devant être entendu au sens premier du grec *αἰσθησις*, un courant qui accorde une place prioritaire au sentiment ou à la perception intérieure de Dieu: «la présence de Dieu en l'homme ne peut, si elle est réelle, passer inaperçue; elle est une perception consciente, une expérience directe de Dieu» (*ibid.*, p. 43). Nicolas est donc proche de la pensée des cercles hésychastes, qu'il a fréquentés toute sa vie. Mais s'il est hésychaste, c'est, note-t-on, «avec une sérénité et une absence de dogmatisme remarquables pour son époque» (*ibid.*, p. 45). Nicolas est plutôt préoccupé de faire partager une expérience qui lui est propre. Cette expérience est celle du laïc que fut Nicolas, qui revendiqua, pour lui et pour les autres, «simplement la possibilité de vivre pleinement la vie en Christ dans le siècle» (*ibid.*, p. 25). Ce plaidoyer pour un hésychasme laïc, dans lequel on peut observer une certaine polémique anti-monastique (cf. vol. 2, p. 78, n. 21), est bien résumé dans un passage qui anticipe la préface de saint François de Sales à son *Introduction à la vie dévote*: «Cette activité (méditer les choses du Christ) ne réclame ici nulle fatigue, il n'y faut ni peiner ni dépenser de l'argent, il n'en saurait résulter ni déshonneur ni honte, et nous n'en serons diminués d'aucune autre façon; et même, on peut pratiquer son métier tout autant, et elle ne fait nul obstacle à quelque genre de vie que ce soit: le général commandera, le cultivateur cultivera, l'artisan s'appliquera à ses travaux et personne se sera, à cause de cela, privé d'aucun de ses biens; car il n'est pas nécessaire de se retirer au bout du monde, de manger une nourriture bizarre, de changer son vêtement, d'altérer sa santé ni de se livrer à quelque autre excentricité; au contraire on peut en demeurant chez soi et sans perdre aucun de ses biens se consacrer toujours à ces pensées» (IV, 42). C'est cet idéal que développent les sept livres de la *Vie en Christ*. Résumé de l'expérience spirituelle de son auteur, cet ouvrage est connu «dans trois versions qui correspondent à trois rédactions successives» (vol. 1, p. 48), ce qui a embrouillé d'autant la tradition manuscrite. Ces rédactions sont des remaniements opérés par l'auteur lui-même. La rédaction dernière, éditée par Mme Congourdeau, est construite en une théologie des trois «mystères», du baptême, de la chrismation et de l'eucharistie, fondements de la «vie en Christ». Il s'agit donc d'une espèce de mystagogie pratiquée orientée vers le développement de la «vie en Christ» en celui «qui a été initié et qui garde par sa propre ferveur la grâce des mystères» (VII, tit.). L'introduction de Mme Congourdeau comporte trois parties consacrées respectivement à la vie et à l'œuvre de Nicolas, à la structure et à la situation de la *Vie en Christ*, et à sa tradition manuscrite. Malgré sa brièveté, cette introduction précise plusieurs points, en particulier le statut de Nicolas (prêtre, moine ou laïc?). Aboutissement de la tradition spirituelle byzantine, œuvre d'une grande profondeur tout en étant dénuée de toute technicité, la *Vie en Christ* attendait toujours d'être révélée au public francophone. C'est maintenant chose faite grâce au travail de Mme Congourdeau, dont le principal mérite reste cependant d'avoir produit la première édition critique de la *Vie en Christ* depuis celle de Gass, parue en 1849<sup>28</sup>. (P.-H. P.)

27. **Philocalie des Pères neptiques.** Traduction française, fascicule 9. Bégrolles-en-Mauge (Maine-et-Loire), Abbaye de Bellefontaine, 1989. 256 pages.

Le terme grec *philokalía* signifie littéralement «amour du beau», ou «amour des belles choses». Dans l'histoire littéraire chrétienne, il a été utilisé à deux reprises comme titre d'anthologie ou de

28. Dans la bibliographie, lire Denzinger-Schönmetzer.

recueil de morceaux choisis. La plus ancienne comme aussi la plus connue de ces «philocalies» est celle qui, au IV<sup>e</sup> siècle, rassembla des extraits des œuvres d'Origène autour du double thème de l'inspiration des Écritures et du libre arbitre. La seconde fut constituée, sous le titre de «Philocalie des Pères neptiques», au XVIII<sup>e</sup> siècle et publiée pour la première fois à Venise en 1782, par deux moines, les saints Macaire Notaras de Corinthe († 1805) et Nicodème l'Hagiorite († 1809). Il s'agit d'une collection de textes ascétiques et mystiques qui s'échelonnent du IV<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle et qui ont, comme point commun, d'appartenir à l'hésychasme et au courant de la «prière de Jésus», ou d'avoir été lus dans cette perspective. Le titre complet de l'œuvre est «Philocalie des Pères neptiques composée à partir des Écrits des saints Pères porteurs de Dieu, et dans laquelle, par la philosophie morale selon la pratique et la contemplation, l'intellect est purifié, illuminé et rendu parfait». Le terme «neptique», qui se traduit par «sobre» ou «tempéré», désigne ceux qui sont sortis de l'ivresse de l'ignorance et des passions, et ont atteint, par l'ascèse, la sobriété, c'est-à-dire la connaissance de soi-même. C'est du moins ainsi que le définissent, au § 142, les *Exhortations* attribuées à Antoine le Grand qui ouvrent la *Philocalie*. Plus largement, la sobriété (*nêpsis*) peut être définie comme vigilance et «ascèse de l'intelligence» (p. 250). La *Philocalie des Pères neptiques* représente un ensemble assez considérable<sup>29</sup>. Elle connut aussi un rayonnement très large dans toute l'orthodoxie, y compris et surtout en Russie où elle fut introduite dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Bien qu'il représente le 9<sup>e</sup> fascicule de la traduction française, le présent volume donne des textes qui appartiennent au premier tome de l'œuvre originale. On y trouve des pièces appartenant (ou attribués) à Antoine, à l'Abbé Isaïe, à Jean Cassien, à Marc le Moine et à Théodore d'Édesse, et s'échelonnant du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècles. Du point de vue de l'histoire littéraire, la plus curieuse de ces pièces est sans contredit la première, qui sert en quelque sorte d'introduction à la *Philocalie*. Ces «parénèses» divisées en 170 paragraphes ne sont en effet rien d'autre qu'une compilation, ancienne et à peine christianisée, d'apophtegmes et de développements d'inspiration stoïcienne. Qu'un tel recueil ait pu figurer sous le nom d'Antoine dans la *Philocalie*, illustre bien la parenté qui unit la sagesse grecque et l'ascèse chrétienne, au point, pour l'une et l'autre, de revendiquer le nom de philosophie. Même si elle rend moins fidèlement que la traduction anglaise<sup>30</sup> le plan de la *Philocalie*, cette traduction française, une fois complétée, aura permis l'accès aux pièces majeures de l'anthologie philocalique. Il est à souhaiter qu'on y joindra une table analytique facilitant le passage à l'édition du texte grec. (P.-H. P.)

29. Elle comporte cinq volumes dans l'édition imprimée par la maison Astêr, Athènes, 1974-1976.

30. *The Philokalia. The Complete Text*. Translated from the Greek and edited by G. E. H. Palmer, Philip Sherrard and Kallistos Ware, Londres, Faber and Faber, 1979 et suiv. Cette traduction comporte des glossaires et des index très développés.